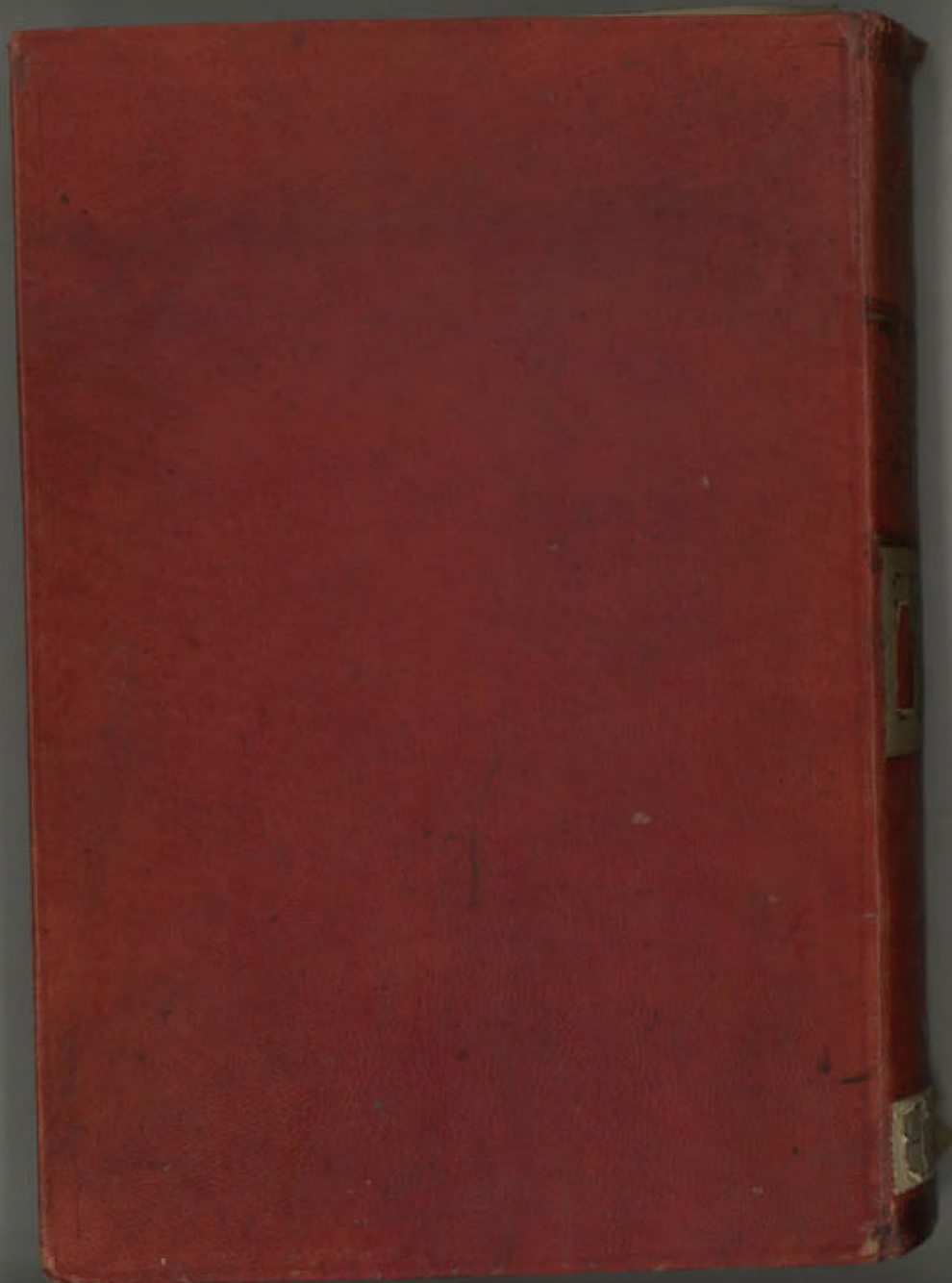


1284

84



۳۷۱۸

- ۱
- ۲
- ۳
- ۴
- ۵
- ۶
- ۷
- ۸
- ۹
- ۱۰
- ۱۱
- ۱۲
- ۱۳
- ۱۴
- ۱۵
- ۱۶
- ۱۷
- ۱۸
- ۱۹
- ۲۰
- ۲۱
- ۲۲
- ۲۳
- ۲۴
- ۲۵
- ۲۶
- ۲۷

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتاب: تحریرالغوائد (شرح منہاج الاصول)

مؤلف: یعقوب بن احمد بن محمد

موضوع: ۸۶۵۳

شماره ثبت کتاب: ۶۴۷۱۵

۴۹۱۲

بازدید شد ۱۳۸۲

ع - ج

کتابخانه مجلس شورای ملی

۴۶۵۲

۳۷۱۸

بازرسی شد
۳۷ - ۳۷

۳۰۳۳

کتابخانه مجلس شورای ملی

کتابخانه و کتابخانه (سج نهج اول)

مؤلف: یعقوب بن احمد محمود

موضوع: ۸۹۵۳

بازدید شد
۱۳۸۳

شماره ثبت کتاب: ۶۴۷۱۵

۴۹۱۲

۲-۵

۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰	۱۱	۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱	۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	۲۹	۳۰	۳۱	۳۲	۳۳	۳۴	۳۵	۳۶	۳۷	۳۸
---	---	---	---	---	---	---	---	---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----

کتابخانه مجلس شورای ملی

۴۶۵۲



اعلم لما اراد الله تعالى خلق

كلما عاجلها واجلها وحقيقها فيتوجه بجلته وينفجر صراخا
وتحبة الى جناب القدس وتمسك بحبل اليقين ويشغل
قلبه **فائدة** قال صاحب القاموس حروف الالف
من لفظ الرحمن تخفيفا ولم يحذف الياء من الرحمن
خوفا من اللبس هذا ما خطر بخاطر الفاتحة
ونظري القاصر بعون الملك القادر
قال المصطاف شاه تقي الدين



بش ملا عبد القادر ولعله بلد الغفور
أمره والبرهان

شرح شهاب الدين اصول دود غرورش سياره وارن كتر زانست

دخل فملك الاحمر طالب
محمد الموسوي مدني
طهران سنة 1304

فان قلت

ما السور ذكر هذه الاسماء الفلكية
بني جميع اسماء الله تعالى **قلت**
اسماء الله تعالى منقصة لا تليق
بالصفات والصفات من الاسماء
والصفات من الاسماء والصفات من الاسماء
فذكر الله من الاسماء
فكان ذكر الاسماء من الاسماء
بذكرها من جميع الاسماء

Handwritten marginal notes in Arabic script at the top of the page.

5

مطبوعه

۱۰
 الف
 الم
 الن
 ال
 ال
 ال
 ال
 ال

[illegible]

عن المقلد بقوله من اولتها التفصيلية لعدم دخوله في الحد لان ما
عند المقلد يسمى تقليدا لا علما وان اراد الثاني لم يرد سوا المقلد
المذكور عقيب هذا في قوله قيل الفقه من باب الظنون **الرايع**
ان هذا الحد ليس مانعا لان تصور الاحكام الشرعية الى اخره يصدر عليه
ان العلم بها اذا العلم ينقسم الى تصور وتصديق وفيه ذلك ليس بقصه
بأن الفقه العلم التصديقي لا العلم التصوري **فصل** في معرفة الفقه
بأنه العلم بمبدأ اشياء الى الاشكال بقوله قيل القابل للفهم
او كبر الباقين في الفقه من باب الظنون **فصل** في المجتهد اذا ظن الحكم
اي غلب على ظنه وجب عليه الفتوى والعمل به اي بالحكم او
الظن **للدليل القاطع** وهو الاجماع وقيل هو الدليل العقلي على
وجوب اتباع الظن ولما كان الوسيلة الى هذا القطع ظن المجتهد
قال فالحكم اي العلم بوجوب العمل او بثبوت الحكم بالنظر الى الدليل
او في نفس الامر مقطوع به والظن في طريقه واعلم ان هذا
اعتراض اورده القاضى المذكور وتحقيقه موقوف على مقترنة
وهي ان الحكم يامر على امر ان كان جازما مطا بقا لدليل فهو العلم
تعللنا بان الاله واحد وان كان جازما مطا بقا لغير دليل فهو
التقليد كاعتقاد العامة ان النضي ستة وان كان جازما غير
مطابق فهو الجهل كاعتقاد الكفار ما كفرناهم به وان لم يكن جازما
نظير ان لم يتخرج احد الطرفين فهو المشكوك وان تخرج فالطرف الرابع
ظن المرجوع وهم واذا عرفت هذا فلنرجع الى تقرير السؤال
فيقول الفقه مستفاد من الادلة السمعية فيكون مظهرنا
وذلك لان الادلة السمعية ان كانت مختلفا فيها كما لا يخفى في
لا يفيد الا الظن عند القائل بها والمتفق عليها بين الامة هو الكتاب
والسنة والاجماع والقياس فاما القياس فواضح كونه لا يفيد الا
الا لظن واما الاجماع فان وصل اليها بالاحاد فكذلك ووصوله

بالظن

بالتواتر قليل جدا وعلى تقدير وجوده ولو قليلا فقد صحح الامام في
المحصل والآمدي انه ظني واما السنة فالا حاد منها لا يفيد الا
الظن واما التواتر فهو كالقرآن مستثنى قطعي ودلالة ظنية تستوفى
على نفي الاحتمالات العشرة ونفيها ما ثبت الا بالاصل والاصل يعيد
الظن فقط وعلى تقدير ان يكون فيه شيء مقطوع الدلالة فيكون من
ضروريات الدين وهو ليس بقصه والفقه اذا مظهرنا كونه مستفادا
من الادلة واذا كان ظنيا فلا ينعى ان يقال الفقه العلم بالاحكام بل
الظن بالاحكام **واجاب** المصنف قسيسة عن السؤال المذكور باننا
لا نسلم ان الفقه ظني بل هو قطعي لان المجتهد اذا غلب على ظنه مثلا
الانقراض بالمسترجع حصل له مقترنة قطعية وهي قولنا انتقاض الرضوخ
مظنون والى هذه المقترنة اشار المصنف قسيسة بقوله اذا ظن الحكم
ولنا مقترنة اخرى قطعية وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به واشارة
اليها بقوله وجب عليه الفتوى والعمل به فنتج انتقاض الرضوخ
يجب العمل به وهذه النتيجة قطعية لان المقترنة قطعتان اما الاولى
فلا نها وجوبانية اي لا يقطع بوجود الظن به كما يقطع بجمعه وعطفيه
واما الثانية وهي قولنا كل مظنون يجب العمل به فهي ايضا قطعية لما قاله
المصنف قسيسة وهو قول الدليل القاطع على وجوب اتباع الظن
وقوله والظن في طريقه اشار بذلك الى الظن الواقع في المقترنة حيث
قلنا هذا مظنون وكل مظنون يجب العمل به **فان قيل** قد وقع التبرع
بالظن في محول الصوري وموضوع الكبرى فكيف يكون المقترنتان قطعتين
مع التبرع بالظن **اقول** **اجاب** المصنف قسيسة عن ذلك بان المعبر
في كون المقترنة قطعية او ظنية انما هو بالنسبة الى اصلها فيها فان كانت
قطعية كانت المقترنة قطعية وان كانت ظنية كانت المقترنة ظنية مسواة
كان الطريقان قطعتين او ظنيتين او كان احدهما قطعي والآخر ظني ولا شك
ان النسبة الحاصلة من الاولى هو وجود الظن والنسبة الحاصلة من الثانية

١١

هو وجوب العمل وكل ما قطع كإتياء فلا يضر مع ذلك وقوع الغش فيها
لأنه واقع في الطريق الموصل إلى النسبة التي توصل إلى الحكم فان مقدمتي
القياس وجميع اجزائها طريق موصل إلى الحكم فليس حينئذ ان انفك كل
مقطع به هذا العمل كذا في بعض الشارحين **أقول** في هذا
التقرير **فقط** لكونه مقطوعا به قطوع من وجوه **أصح** ان المقدمات
لا بد من بقاء مبرور لها حال الانتاج ضرورة ومدلول الضرري ان غالب
على ظن المجتهد فيسجل ان يكون ذلك الحكم في ذلك الوقت معلوما يقينا
لا يمكن اجتهاد التفسير **الثاني** ان اقام الدليل على القطع بوجوب
العمل باغلب على ظن المجتهد وهو غير المطلوب لانه لا يلزم من القطع
بوجوب العمل باغلب على الظن حصول القطع بالحكم الغالب على الغش
والنزاع فيه لاني **الاول** **فقط قلت** المراد بوجوب العمل **قلت**
لا يستقيم لانه يؤدي إلى تضاد الحد لان قولنا الحد هو العلم بالاحكام
لا يدل على العمل بوجوب العمل بالاحكام لاحاطة بقية ولا تفحصا ولا التزاما
ولان العلم بوجوب بالاحكام مستفاد من الادلة الاجمالية والفقه
من الادلة التفصيلية ولان نفس الفقه بالمعلم بوجوب العمل يقتضي
انحصار الفقه في وجوب وليس كذلك **الثالث** ان ما ذكره وان دل
على ان الحكم مقطوع به لكن لا يدل على انه معلوم لان القطع اعم من العلم
اذ المقلد قاطع وليس بعالم فكل عالم قاطع ولا ينكس والمذمعي هو
الثاني وهو كون الفقه معلوما وما اقام الدلالة عليه بل على القطع
ودليله اي دليل الفقه المتفق عليه اي في كونه حجة بين الامة
الاربعة اربعة حكم الاستقراء الكتاب والسنة والاجراء والقياس
وفي غير اختلاف ولا بد للاصول من تصور الاحكام الشرعية **أقول**
اولا الفقه ينقسم الى متفق عليها بين الامة الاربعة والى مختلف فيها
فالمتفق عليها اربعة الكتاب والسنة **والثانية** اما الادلة المختلف فيها

المراد بوجوب العمل
او هو العلم بالاحكام
او هو العلم بالادلة
او هو العلم بالادلة
او هو العلم بالادلة

الكتاب والسنة والاجراء والقياس
الكتاب والسنة والاجراء والقياس
الكتاب والسنة والاجراء والقياس
الكتاب والسنة والاجراء والقياس
الكتاب والسنة والاجراء والقياس

ان العلم بوجوب العمل بالاحكام
لا يدل على العمل بوجوب العمل بالاحكام
لا يدل على العمل بوجوب العمل بالاحكام
لا يدل على العمل بوجوب العمل بالاحكام
لا يدل على العمل بوجوب العمل بالاحكام

بالاقل وغيرهما في بيانها وبيان مقبولها او مردودها وقد تم
الكتاب لانه اصل مطلق في الاحكام واعقبه بالسنة لثبوت حجتها
بالكتاب واخر الاجماع عنها لتوقف معجبيته عليها واخر القياس
عنها لان الاصل فيها القطع والظن يعارض والقياس بالعكس
ثم لما كان المقصود من هذه الدالة هو استنباط الاحكام بالاثبات
تارة وبالنفى اخرى كحكمه على الامر بانه للوجوب للثبوت وعلى النفي
بانه للتحريم للالكراهة والحكم على الشيء بالنفي والاثبات فيع عن
تصوره ويحتاج الاصول الى تصور الاحكام الخمسة الاحكام والوجوب
الندب والتحريم والكراهة والاباحة وتصورها بان يعرفها
بالحد او بالموسم **قال** ولا بد للاصول من تصور الاحكام
الشعرية الخمسة المذكورة ليتمكن من اثباتها ونفيها الضمير ان
راجعنا الى الاحكام ثم ان المصنف قد سبى رتب هذا الكتاب على
مقدمة وسبعة كتب فاشار بقوله لاجرم ورتبناه اي الكتاب
على مقدمة وسبعة كتب اما المقدمة ففي الاحكام ومتعلقاتها
اي في بيان حقيقة الحكم واقسامه واحكامه ومتعلقاتها من الحكم
والمحكم عليه **ثم اقول** في ترتيب ترتيب المصنف قد سبى
ان اصول الفقه كاتقدم عبارة عن المعارف الثلاثة معروفة ولان
الفقه الاجمالية ومعروفة كيفية الاستقراء منها ومعروفة حال
المستفيد فاما دلائل الفقه **فقط** المصنف قد سبى رتبها خمسة
كتب منها اربعة للمدعية المتفق عليها بين الامة والخامس منها
للخلاف فيها واما كيفية الاستقراء وهي الاستنباط فيتم لها الكتاب
السادس في التعادل والتحريم واما حال المستفيد **فقط**
له الكتاب السابع في الاجتهاد والافتاء هذا بيان الاجماع
الى الكتب السبعة وقدم الكتب الستة التي في الادلة والتميز
على كتاب الاجتهاد لان الاجتهاد يتوقف على الادلة وتوجيه

هذا الكتاب
او هو العلم بالاحكام
او هو العلم بالادلة
او هو العلم بالادلة

هذا الكتاب
او هو العلم بالاحكام
او هو العلم بالادلة
او هو العلم بالادلة
او هو العلم بالادلة

الكتاب والسنة والاجراء والقياس
الكتاب والسنة والاجراء والقياس
الكتاب والسنة والاجراء والقياس
الكتاب والسنة والاجراء والقياس
الكتاب والسنة والاجراء والقياس

الكتاب والسنة والاجراء والقياس
الكتاب والسنة والاجراء والقياس
الكتاب والسنة والاجراء والقياس
الكتاب والسنة والاجراء والقياس
الكتاب والسنة والاجراء والقياس

وقدم الكتاب والسنن والرجال
على القياس لما القياس في دفعها
وقدم الكتاب والسنن والرجال
لانه ضاع عنها وقدم الكتاب
على السنن لان الكتاب اصلها

بعضها على بعض وقدم الكتب الخمسة المذكورة للاول على كتاب
الترجيح لان الترجيح من صفات الاول فهو متاخر عنها قطعاً
وقدم الكتب الاربعة التي فيها في الادلة المتفق عليها على الكتاب
المذكورة للاول المختلف فيها لقوة المتفق عليها او اما وجهه
الاحتياج الى المقدمة فهو ما تقدم من ان الحكم بالاثبات والنفى موقوف
على المتصور فلاجل ذلك احتجنا قبل الخوض في اصول الفقه الى مقدمة
موضوعة للاحكام ومنعلاً تارة وبها افعال المكلفين فان الحكم منعلاً
بعض المكلف وجعل المقدمة مشتملة على ما يميز الاول في الحكم والثاني
فيما لا بد للحكم منه وذكر في الباب الاول ثلاثة فصول الاول
في تعريف الحكم والثاني في احكامه اقسامه والثالث في احكامه وذكر
في الباب الثاني ثلاثة فصول الاول في الحاكم والثاني في المحكوم
عليه والثالث في الحكم به قال الفاضل الامسوي واعلم
ان حصر الكتاب فيما ذكره يلزم منه ان يكون تعريف الاصول والفقه
وما ذكره بعدهما من السوال والجواب ليس من هذا الكتاب لان
يوضح في المقدمة ولا في الكتب الا ان يقال الفهرست وبناء على
الى العمل لا الى الكتاب وفيه بعد اشترى كلامه وفيها اي في هذه
المقدمة ببيان **الباب الاول** في الحكم اي في بيان
ما يتعلق به من التعريف والتقسيم ونحو ذلك وفيه اي في الباب
الاول فصول ثلثة **الفصل الاول** في تعريف الحكم
الحكم هو استلزام امر الى امر او اجاباً او سلباً او شرعياً ما نقل عن
الاشعري وهو خطاب الله تعالى الى العباد خطاباً او سلباً او شرعياً
خطاباً او سلباً اي وجبة اللفظ المعين اليه وهو كونه سلباً او شرعياً
حاشي اللفظ هو توجيه الكلام نحو الغيب للافهام وخطاب الله تعالى توجيه
ما افاد الى المستمع او من في حكمه كمن مرادهم هنا خطاب الله تعالى ما افاد
وهو الكلام المتضمن لانه الحكم الشرعي لا توجيه ما افاد لان التوجيه ليس

اعلم ان تعقل الشروع من
غير حكم عليه في الاثبات سمي
تعصلاً وتعقلاً في توجيه الحكم
عليه بالنفي والاثبات سمي
تعصلاً في توجيه الحكم
بما افاد الى المستمع او من في حكمه كمن مرادهم هنا خطاب الله تعالى ما افاد وهو الكلام المتضمن لانه الحكم الشرعي لا توجيه ما افاد لان التوجيه ليس

على

بحكم فاطلق المصدر واورد ما هو مطلوب به على سبيل المجاز من باب الطلاق
اسم المصدر على اسم المفعول والخطاب في هذا التعريف جنس
الحكم يوضح فيه خطاب الله وغيره وبأضافته الى استثنائه خرج عنه
خطاب الملائكة والجن والانس ويقتضيه المتعلق بافعال
المكلفين احتجنا به عن الخطاب المتعلق بزيادة الكرامة وصفاً له كقول
تعالى شهد الله انه لا اله الا هو وعن المتعلق بالمجاهدات كقوله تعالى
ويوم نسير للحيات فانه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم
لعدم تعلقه بافعال المكلفين **قلت** تعيين المتعلق بالفعل
يخرج المتعلق بالفعل بالا اعتقاد كاصول الدين وبالأقوال
كترتيب الغيبة والخفية ويخرج ايضا وجوب النية وشبهها
مع ان الجميع احكام شرعية **قلت** يمكن حمل الفعل على ما يصور من
المكلف وهو اعم واجاب بعضهم عن اصول الدين بان المحدود
بهو الحكم الشرعي الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي فان اصول
الفقه لا يتكلم فيها الا في الحكم الشرعي الذي هو فقه بالا مقتضاء
اي الطلب وهو ينقسم الى طلب فعل وطلب ترك فطلب الفعل
ان كان جازماً فهو الايجاب والا فهو المنز وطلب الترك ان كان
جازماً فهو التحريم والا فهو الكراهة او التحريم اي الاباحة ووجلت
الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والمنز والتحريم والكراهة والاباحة
في حالتين اللفظية واحترن بذكر عن القصص والاحبار كقوله
تعالى خلقتكم وما تعلمون وقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون
فان القيود وجرت فيه مع انه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتحريم
وهذا التعريف وبسم لا حجة ثم لما اوردت المعتزلة على هذا الحد الذي
لا صواباً بينا انه اسو له استأثر الى الاول منها بقوله خطاب
الله تعالى قد تم لانه كلامه وكلامه قديم عندهم والحكم حادث واذا كان
احداً قديماً والاخر حادثاً فكيف يصح ان تقولوا الحكم خطاب الله

الحكم فاطلق المصدر واورد ما هو مطلوب به على سبيل المجاز من باب الطلاق
اسم المصدر على اسم المفعول والخطاب في هذا التعريف جنس
الحكم يوضح فيه خطاب الله وغيره وبأضافته الى استثنائه خرج عنه
خطاب الملائكة والجن والانس ويقتضيه المتعلق بافعال
المكلفين احتجنا به عن الخطاب المتعلق بزيادة الكرامة وصفاً له كقول
تعالى شهد الله انه لا اله الا هو وعن المتعلق بالمجاهدات كقوله تعالى
ويوم نسير للحيات فانه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم
لعدم تعلقه بافعال المكلفين **قلت** تعيين المتعلق بالفعل
يخرج المتعلق بالفعل بالا اعتقاد كاصول الدين وبالأقوال
كترتيب الغيبة والخفية ويخرج ايضا وجوب النية وشبهها
مع ان الجميع احكام شرعية **قلت** يمكن حمل الفعل على ما يصور من
المكلف وهو اعم واجاب بعضهم عن اصول الدين بان المحدود
بهو الحكم الشرعي الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي فان اصول
الفقه لا يتكلم فيها الا في الحكم الشرعي الذي هو فقه بالا مقتضاء
اي الطلب وهو ينقسم الى طلب فعل وطلب ترك فطلب الفعل
ان كان جازماً فهو الايجاب والا فهو المنز وطلب الترك ان كان
جازماً فهو التحريم والا فهو الكراهة او التحريم اي الاباحة ووجلت
الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والمنز والتحريم والكراهة والاباحة
في حالتين اللفظية واحترن بذكر عن القصص والاحبار كقوله
تعالى خلقتكم وما تعلمون وقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون
فان القيود وجرت فيه مع انه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتحريم
وهذا التعريف وبسم لا حجة ثم لما اوردت المعتزلة على هذا الحد الذي
لا صواباً بينا انه اسو له استأثر الى الاول منها بقوله خطاب
الله تعالى قد تم لانه كلامه وكلامه قديم عندهم والحكم حادث واذا كان
احداً قديماً والاخر حادثاً فكيف يصح ان تقولوا الحكم خطاب الله

الحكم فاطلق المصدر واورد ما هو مطلوب به على سبيل المجاز من باب الطلاق
اسم المصدر على اسم المفعول والخطاب في هذا التعريف جنس
الحكم يوضح فيه خطاب الله وغيره وبأضافته الى استثنائه خرج عنه
خطاب الملائكة والجن والانس ويقتضيه المتعلق بافعال
المكلفين احتجنا به عن الخطاب المتعلق بزيادة الكرامة وصفاً له كقول
تعالى شهد الله انه لا اله الا هو وعن المتعلق بالمجاهدات كقوله تعالى
ويوم نسير للحيات فانه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم
لعدم تعلقه بافعال المكلفين **قلت** تعيين المتعلق بالفعل
يخرج المتعلق بالفعل بالا اعتقاد كاصول الدين وبالأقوال
كترتيب الغيبة والخفية ويخرج ايضا وجوب النية وشبهها
مع ان الجميع احكام شرعية **قلت** يمكن حمل الفعل على ما يصور من
المكلف وهو اعم واجاب بعضهم عن اصول الدين بان المحدود
بهو الحكم الشرعي الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي فان اصول
الفقه لا يتكلم فيها الا في الحكم الشرعي الذي هو فقه بالا مقتضاء
اي الطلب وهو ينقسم الى طلب فعل وطلب ترك فطلب الفعل
ان كان جازماً فهو الايجاب والا فهو المنز وطلب الترك ان كان
جازماً فهو التحريم والا فهو الكراهة او التحريم اي الاباحة ووجلت
الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والمنز والتحريم والكراهة والاباحة
في حالتين اللفظية واحترن بذكر عن القصص والاحبار كقوله
تعالى خلقتكم وما تعلمون وقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون
فان القيود وجرت فيه مع انه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتحريم
وهذا التعريف وبسم لا حجة ثم لما اوردت المعتزلة على هذا الحد الذي
لا صواباً بينا انه اسو له استأثر الى الاول منها بقوله خطاب
الله تعالى قد تم لانه كلامه وكلامه قديم عندهم والحكم حادث واذا كان
احداً قديماً والاخر حادثاً فكيف يصح ان تقولوا الحكم خطاب الله

الحكم فاطلق المصدر واورد ما هو مطلوب به على سبيل المجاز من باب الطلاق
اسم المصدر على اسم المفعول والخطاب في هذا التعريف جنس
الحكم يوضح فيه خطاب الله وغيره وبأضافته الى استثنائه خرج عنه
خطاب الملائكة والجن والانس ويقتضيه المتعلق بافعال
المكلفين احتجنا به عن الخطاب المتعلق بزيادة الكرامة وصفاً له كقول
تعالى شهد الله انه لا اله الا هو وعن المتعلق بالمجاهدات كقوله تعالى
ويوم نسير للحيات فانه خطاب من الله تعالى ومع ذلك ليس بحكم
لعدم تعلقه بافعال المكلفين **قلت** تعيين المتعلق بالفعل
يخرج المتعلق بالفعل بالا اعتقاد كاصول الدين وبالأقوال
كترتيب الغيبة والخفية ويخرج ايضا وجوب النية وشبهها
مع ان الجميع احكام شرعية **قلت** يمكن حمل الفعل على ما يصور من
المكلف وهو اعم واجاب بعضهم عن اصول الدين بان المحدود
بهو الحكم الشرعي الذي هو فقه لا مطلق الحكم الشرعي فان اصول
الفقه لا يتكلم فيها الا في الحكم الشرعي الذي هو فقه بالا مقتضاء
اي الطلب وهو ينقسم الى طلب فعل وطلب ترك فطلب الفعل
ان كان جازماً فهو الايجاب والا فهو المنز وطلب الترك ان كان
جازماً فهو التحريم والا فهو الكراهة او التحريم اي الاباحة ووجلت
الاحكام الخمسة التي هي الايجاب والمنز والتحريم والكراهة والاباحة
في حالتين اللفظية واحترن بذكر عن القصص والاحبار كقوله
تعالى خلقتكم وما تعلمون وقوله تعالى وهم من بعد غلبهم سيغلبون
فان القيود وجرت فيه مع انه ليس بحكم شرعي لعدم الطلب والتحريم
وهذا التعريف وبسم لا حجة ثم لما اوردت المعتزلة على هذا الحد الذي
لا صواباً بينا انه اسو له استأثر الى الاول منها بقوله خطاب
الله تعالى قد تم لانه كلامه وكلامه قديم عندهم والحكم حادث واذا كان
احداً قديماً والاخر حادثاً فكيف يصح ان تقولوا الحكم خطاب الله

اما قدم الخطاب فلا حاجة الى دليل عليه لانكم تقولون به واما حدوث
 الحكم فالدليل عليه من ثلاثة اوجه احدها انه وصف بالحدوث كقولنا
 حلت المرأة بعد ان لم تكن حلالا فالحدوث من الاحكام الشرعية وقد
 وصف بان لم يكن وكان وكل ما لم يكن وكان فهو حادث واليه اشار
 بقوله لانه الحكم يوصف به الى بالحدوث الثاني ان الحكم يكون
 صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطى حلالا فالجلى حكم شرعى وقد
 جعلناه صفة للوطى الذى هو فعل العبد وفعل العبد حادث
 وصفة للحادث اولى بالحدوث لانها اما قاصرة للحدوث او متاخرة
 عنه واليه اشار بقوله ويكون صفة للعبد الثالث ان الحكم
 الشرعى يكون معللا بفعل العبد كقولنا حلت المرأة بالنكاح
 وحرمت بالطلاق فالنكاح علة للاباحة والطلاق علة للحرم و
 النكاح والطلاق حادثان لان النكاح هو الايجاب والقبول والطلاق
 قول الزوج طلقت واذا كانا حادثين كان المعلول حادثا بطريق
 الادنى لان المعلول اما مقارن لمعلته او متاخر عنها واليه اشار بقوله
 ومعللا به اى يكون الحكم معللا بفعل العبد السراى الثاني
 ان هذا الحد غير جامع لافراد المحدث وكلنا لان خطاب الوضع وجعل
 الشئ سببا او شرطا او مانعا خارج عنه لانه لا يطلب فيه ولا تحجير
 من ذلك مثل المذكور سبب لوجوب الصدقة والطهارة شرط لها والنجاسة
 مانعة عنها فان هذه الاحكام شرعية لا تستلزمها من الشرع ولا يستلزمها التعريف
 لعدم تعلقها بافعال المكلفين بالاعتقاد او التحجير و اشار اليه بقوله
 هو جسمية المذكور المثابته بقوله تعالى اقم الصدقة لذكره انفس
 وتا نعية النجاسة المثابته بقوله وثيابك فطهر وصحة البيع
 وفساده خارجة عنه اى عن التعريف المذكور فلا يكون جامعاً
 المسائل الثالث ان هذا الحد فيه كلمة او هي موضوع للترديد
 والمقصود من الحد انما هو التعريف فيكون التردد منافيا للتحديد

والاصل ان الحكم يوصف بالحدوث
 بغير السبب فيكون التعريف
 في نفسه حادثا لان التعريف
 ما لم يكن حالاً فانصف الجلى للحدث
 بعد العدم

واليه

واليه اشار بقوله وايضا فيه اى في التعريف التردد الثاني
 على كلمة او هو منافى للتحديد اذ المقصود منه التوضيح واجاب
 المصنف ثانيا عن الاعتراض الاول المتضمن للدلائل الثلاثة
 وهو قولهم كيف تقولون ان الحكم هو الخطاب مع ان الخطاب قديم
 والحكم حادث فقال لان الحكم حادث بل هو قديم وحديث
 يصح قولنا الحكم خطاب الله تعالى اما قولهم في الدليل الاول على حدوثه
 ان الحكم يوصف بالحدوث كقولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن فليس كذلك
 لان معنى قولنا الحكم قديم هو ان الله تعالى قال في الاصل اذ نزلت
 لقان ان يطا فلانة مثلا اذ اجري بينهما نكاح واذا كان هذا معناه
 فيكون الجلى قدما على كونه لا يتعلق به بوجوه القبول والايجاب وحديث
 قولنا حلت المرأة بعد ان لم تكن معناه تعلق الجلى بعد ان لم تكن فالجلى
 بالحدوث انما هو التعلق والى هذا اشار بقوله قلنا
 الحادث التعلق واما قولهم في الدليل الثاني على حدوثه ان
 الحكم يكون صفة لفعل العبد كقولنا هذا وطى حلالا فلا نسلم
 ان هذا صفة قال في المحصول لانه لا معنى لكون الفعل حلالا
 الا قول الله تعالى دفعته الخرج عن فاعله فحكم الله تعالى به وهذا
 القول فهو متعلق بفعل العبد ولا يلزم من كون القول
 متعلقا بشئ ان يكون صفة لذلك الشئ فاننا اذا قلنا شريك
 البارى معدوم كان هذا القول الوجودى متعلقا بشريك
 الله وهو معدوم فلو كان صفة له لكان شريك الله متصفا
 بصفة وجودية وهو محال لان ثبوت الصفة فرع عن ثبوت
 الموصوف والى هذا اشار بقوله والحكم متعلق بفعل العبد
 لاصفة واما قولهم في الدليل الثالث ان الحكم الشرعى يكون
 معللا بفعل العبد كقولنا حلت بالنكاح ويلزم من حدوث العلة
 حدوث المعلول فلا نسلم ان الطلاق والنكاح والبيع والهبة

والاصل ان الحكم يوصف بالحدوث
 بغير السبب فيكون التعريف
 في نفسه حادثا لان التعريف
 ما لم يكن حالاً فانصف الجلى للحدث
 بعد العدم

او تحذف من الجلى
 قولنا في الاصل اذ نزلت
 ان يطا هذا عند التزوج
 بما هو قديم وحديث
 متعلقا حادثا ان تعنى
 قولنا وطى حلالا في تعلق
 ولا يلزم من تعلق الشئ بالشئ
 كونه صفة له كالقول ان
 بالحدوث من ان يوصف بالحدوث
 بالحدوث من ان يوصف بالحدوث
 بالحدوث من ان يوصف بالحدوث

والاجابة وغير ذلك من افعال العبد على الاحكام الشرعية
بل معوقات لها اذ المراد من العلة في الشرعيات انما هو المعوق
الحكم ويجوز ان يكون الحادث معوقا للحادث كما ان العلم معوق
للمصانع سبحانه ولا ناستدل على وجوده به والى هذا اشار
بقوله والنكاح والطلاق ونحوهما كالهبة والبيع معوقات
لا الى الحكم كالعالم الحادث بفتح اللام هو المعلق والحق العلم قال الجوزي
فانه معوق للمصانع القديمة والموجبات والمانع اعلام الحكم
اي علامات لا به اى لا تستلزم هذا جواب عن الاعتراض الثاني
وهو قولهم ان هذا الحد غير جامع لانه قد خرجت منه هذه الاحكام
التي لا اقتضاء فيها ولا تحجير فقال لا نسلم ان الموجبات
والمانع من الاحكام بل من العلامات على الاحكام لان الله تعالى
جعل روال الشمس علامة على وجوب الظهر وجوب النجاسة
علامة على بطلان الصلوة والبيع وان سلم اى وان سلمنا انها
من الاحكام فليسا خارجين من الحد لانه لا معنى لكون الروال
موجبا لا لطلب فعل الصلوة ولا معنى لكون النجاسة مانعة الا لطلب
الترك ولا نسلم ايضا ان الصحة والبطلان خارجان عن الحد ^{فان}
فالمعنى بهما اى ^{في الحد} الصحة بالموجبات والمانع اقتضاء
الفعل والترك فان سببته الدلوكة للصلوة وجوبها بدلوكة الشمس
ومعنى مانعة النجاسة للصلوة حرمتها معها والمراد بالاقتضاء
والتحجير اعم من المصريح والضمني والصحة ^{في الحد} المصحة البيع مثلا
اباحة الاستقاء بالمبيع اذ الصحة استثناء الغاية وغاية البيع اجمته
الاستقاء بالمبيع فيكون داخل تحت التحجير والبطلان اى بطلان
البيع حرمة اى حرمت الاستقاء بالمبيع فيكون داخل تحت اقتضاء
والماعتى في السواب بالفساد وفي الجواب بالبطلان اعلاما بالترادف
واعلم ان في موجبات الدلوكة ثلاثة امور احدها وجوب الظهر ولا شك

فان خطاب الوضع للمعنى
وان اصله البعض على سبيل
الحكم العرفي لا يضر احد

في انه من الاحكام والثاني نفس الدلوكة وهو روال الشمس وليس كما
بلا نزاع بل علامته عليه والثالث كونه الروال موجبا وهو
ما اوردته المعتزلة ولهذا عبروا عنه بالموجبية واستدلوا على كونه حكما
بكونه مستفادا من الشرع وانه لا معنى للشرع الا اذا كان
كذلك فكيف يمكن الجواب بانه علامة على الحكم انما العلامة بنفس
الروال لا كذلك القول في المانع واماد عوا ان المعنى بها
اقتضاء الفعل والترك تمنع ايضا لان الموجبية غير الموجب
والمانع غير المنع قطع كالمبناء واماد عوا ان الصحة هو
الاباحة فينتقض بالمبيع اذ كان الحد فيه للبايع فانه صحيح ولا
يساح للشرع الاستقاء به وايضا يقال له صحة العبادات
في اتي الاحكام الخمس فالصواب ما سلكه ابن الحبيب وهو زيادة
فيما مضى في الحد وهو الوضع فيقال بالاقتضاء او التحجير
او الوضع والترديد في اقسام المتردد في الحد هذا جواب
عن الاعتراض الثالث وهو قولهم ان في الحد صيغة او هي
فقال لا شك وقوع الشك في الحد لان او ههنا ليست للشك
بل هي لاقسام المحدود وهو الحكم كما تقول الكلمة اسم او فعل
او حرف يدل عليه تعبيركم بالترديد لا بالتردد فان قولنا تردّد
في الشئ تردّد استمر في الشك فيه بخلافه تردّد بين الشيئين
تردّدا فانه لا يستلزم صحة استعماله في التقسيم وفي تعبير
المصنف به اسقط لانه ان عني بالترديد ما قلناه فهو واقع
في اجزاء الحد ضرورة فكيف لا في الحد وان عني به الشك فهو منتف
عن اقسامه قطعاً ولو اقتصر على قوله والترديد في اقسام الحد
لاستقام وقد يجاب عن هذا بان يقال المراد بالترديد التقسيم
كما قلناه ولا ثم انه واقع في الحد وذلك لان الترديد انما هو في احداهما
معينا واحدهما معينا اخص من احدهما مطلقا فيكون غير

الافعال من انما والشيء يكون مفعولا
بالاخر من انما والشيء يكون مفعولا
فلهذا لم يسم المضاف الى الاسم
بأنه لا يسم المضاف الى الاسم
بأنه لا يسم المضاف الى الاسم

مختار الخصائص الكفاية وقد يكون محتملا كالصلوة ايضا
الوقت المفعول فيه قد يكون مؤنثا كالصلوة وقد يكون مضافا
كالصوم فاذا ترك الصلوة في وقتها صدق انه ترك واجبا او الصلوة
تجب بالوقت ومع ذلك لا يزم عليها اذا انتهى اثناء الوقت وبم اذا
اخرها عن جميع الوقت واذا ترك احد خصائص الكفاية فقد ترك ما يصدق عليه
انه واجب مع انه لا يزم فيه اذا انتهى بغيره واذا ترك صلوة لثبوتها فقد ترك ما
هو واجب عليه لان فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولا يزم عليه اذا فعله غيره
بخلاف تركه احد خصائص الكفاية فانه مضموم سواء وافقه غيره ام لا
اذ عرفت ذلك فتعود الى ذكر التفرعين **الاول** ان قوله
مطلقا عائد الى المزمع وذلك انه قد يخص ان المزمع على الواجب الموسع
والواجب المختار والواجب على الكفاية من وجه دون وجه والزم على الواجب
المستحق والمختار والواجب على العين من كل وجه فذلك قاله مطلقا
اي سواء كان المزمع من بعض الوجوه او من كلها فلم يذكر ذلك ليعتدل له
من ترك صلوة الجنائز مثلا لا شيان غيرهما فقد تركوا واجبا عليه مع انه لا يزم
او يقال له الا فيهما آية الواجب مع انه لو تركه لم يلزم بزم وانت قد
قلت ان الواجب ما يزم تركه فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لانه
وان كان لا يزم عليه من هذا الوجه فيزم عليه من وجه آخر وهو ما اذا تركه
هو غيره ويحتاج الى هذا القيد صراحة ليدخل جامع الواجب الموسع
والواجب المختار والواجب على الكفاية **والثاني** انه لا يترك تقريظ
فذلك مطلقا ليدخل المختار والموسع وفرض الكفاية فانه اذا ترك فرض
الكفاية لا ياتم وان صدق عليه انه ترك واجبا وكذلك لا ياتي بالواجب
مع انه لو تركه ياتم وانما ياتم اذا حصل التزم المطلق اي منه ومن غيره
وهكذا في الواجب الموسع والمختار ودخل فيه ايضا الواجب المختار المضيف
وفرض العين لان كل ما دام الشخص عليه اذا تركه وجهه ذم عليه ايضا اذا
تركه هو وغيره هذا خلاصة كلام المحققين في ايراد النقص فليطالع

اوله

المطلوب

الافعال من انما والشيء يكون مفعولا
بالاخر من انما والشيء يكون مفعولا
فلهذا لم يسم المضاف الى الاسم
بأنه لا يسم المضاف الى الاسم
بأنه لا يسم المضاف الى الاسم

مختار الخصائص الكفاية وقد يكون محتملا كالصلوة ايضا
الوقت المفعول فيه قد يكون مؤنثا كالصلوة وقد يكون مضافا
كالصوم فاذا ترك الصلوة في وقتها صدق انه ترك واجبا او الصلوة
تجب بالوقت ومع ذلك لا يزم عليها اذا انتهى اثناء الوقت وبم اذا
اخرها عن جميع الوقت واذا ترك احد خصائص الكفاية فقد ترك ما يصدق عليه
انه واجب مع انه لا يزم فيه اذا انتهى بغيره واذا ترك صلوة لثبوتها فقد ترك ما
هو واجب عليه لان فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولا يزم عليه اذا فعله غيره
بخلاف تركه احد خصائص الكفاية فانه مضموم سواء وافقه غيره ام لا
اذ عرفت ذلك فتعود الى ذكر التفرعين **الاول** ان قوله
مطلقا عائد الى المزمع وذلك انه قد يخص ان المزمع على الواجب الموسع
والواجب المختار والواجب على الكفاية من وجه دون وجه والزم على الواجب
المستحق والمختار والواجب على العين من كل وجه فذلك قاله مطلقا
اي سواء كان المزمع من بعض الوجوه او من كلها فلم يذكر ذلك ليعتدل له
من ترك صلوة الجنائز مثلا لا شيان غيرهما فقد تركوا واجبا عليه مع انه لا يزم
او يقال له الا فيهما آية الواجب مع انه لو تركه لم يلزم بزم وانت قد
قلت ان الواجب ما يزم تركه فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لانه
وان كان لا يزم عليه من هذا الوجه فيزم عليه من وجه آخر وهو ما اذا تركه
هو غيره ويحتاج الى هذا القيد صراحة ليدخل جامع الواجب الموسع
والواجب المختار والواجب على الكفاية **والثاني** انه لا يترك تقريظ
فذلك مطلقا ليدخل المختار والموسع وفرض الكفاية فانه اذا ترك فرض
الكفاية لا ياتم وان صدق عليه انه ترك واجبا وكذلك لا ياتي بالواجب
مع انه لو تركه ياتم وانما ياتم اذا حصل التزم المطلق اي منه ومن غيره
وهكذا في الواجب الموسع والمختار ودخل فيه ايضا الواجب المختار المضيف
وفرض العين لان كل ما دام الشخص عليه اذا تركه وجهه ذم عليه ايضا اذا
تركه هو وغيره هذا خلاصة كلام المحققين في ايراد النقص فليطالع

الافعال من انما والشيء يكون مفعولا
بالاخر من انما والشيء يكون مفعولا
فلهذا لم يسم المضاف الى الاسم
بأنه لا يسم المضاف الى الاسم
بأنه لا يسم المضاف الى الاسم

مختار الخصائص الكفاية وقد يكون محتملا كالصلوة ايضا
الوقت المفعول فيه قد يكون مؤنثا كالصلوة وقد يكون مضافا
كالصوم فاذا ترك الصلوة في وقتها صدق انه ترك واجبا او الصلوة
تجب بالوقت ومع ذلك لا يزم عليها اذا انتهى اثناء الوقت وبم اذا
اخرها عن جميع الوقت واذا ترك احد خصائص الكفاية فقد ترك ما يصدق عليه
انه واجب مع انه لا يزم فيه اذا انتهى بغيره واذا ترك صلوة لثبوتها فقد ترك ما
هو واجب عليه لان فرض الكفاية يتعلق بالجميع ولا يزم عليه اذا فعله غيره
بخلاف تركه احد خصائص الكفاية فانه مضموم سواء وافقه غيره ام لا
اذ عرفت ذلك فتعود الى ذكر التفرعين **الاول** ان قوله
مطلقا عائد الى المزمع وذلك انه قد يخص ان المزمع على الواجب الموسع
والواجب المختار والواجب على الكفاية من وجه دون وجه والزم على الواجب
المستحق والمختار والواجب على العين من كل وجه فذلك قاله مطلقا
اي سواء كان المزمع من بعض الوجوه او من كلها فلم يذكر ذلك ليعتدل له
من ترك صلوة الجنائز مثلا لا شيان غيرهما فقد تركوا واجبا عليه مع انه لا يزم
او يقال له الا فيهما آية الواجب مع انه لو تركه لم يلزم بزم وانت قد
قلت ان الواجب ما يزم تركه فلما ذكر هذا القيد اندفع الاعتراض لانه
وان كان لا يزم عليه من هذا الوجه فيزم عليه من وجه آخر وهو ما اذا تركه
هو غيره ويحتاج الى هذا القيد صراحة ليدخل جامع الواجب الموسع
والواجب المختار والواجب على الكفاية **والثاني** انه لا يترك تقريظ
فذلك مطلقا ليدخل المختار والموسع وفرض الكفاية فانه اذا ترك فرض
الكفاية لا ياتم وان صدق عليه انه ترك واجبا وكذلك لا ياتي بالواجب
مع انه لو تركه ياتم وانما ياتم اذا حصل التزم المطلق اي منه ومن غيره
وهكذا في الواجب الموسع والمختار ودخل فيه ايضا الواجب المختار المضيف
وفرض العين لان كل ما دام الشخص عليه اذا تركه وجهه ذم عليه ايضا اذا
تركه هو وغيره هذا خلاصة كلام المحققين في ايراد النقص فليطالع

انما هذا المندوب في لغة المطرقة والعادة واصطلاحا
 العبادة النافذة الى الزيادة على الفرض ولذا قالوا بناقلة عطوف تغيير
 فالاعطاء حيلة عطفت مترادفة لرفع التعريف بان الاذان سنة و
 لو اصر اهل بلدة على تركه يزعمون واجب بان المراد من التارك من
 حيث انه تارك والذم بمنزلة التهمة وعند الخفية الشيء الطريقة المسلكة
 في الدين يطالب باقامتها بلا افتراض وجوب وقصور الى الزيادة
 كثير النبي صلى الله عليه وسلم في اللباس والقيام والجلوس وسنن
 المندوب كالاذان والاقامة ونحوها واجبو على ترك الثانية الاساءة
 والكرهية دون الاولى والفعل ما يشاء فاعله ولا يتركه ولم يصر
 طريق مسلكة في الدين فهو دون سنن الزوايد لا يفي ما بين الاصطلاح
 من التفاوت قال في المحمول ويسمى المندوب ايضا استحبابا
 ونظرا ومغاباة واحيانا ومنهم من يترك هذا بقوله حسنا
 والحرام ما يذم اي الفعل الذي يذم فالفعل جنس للاحكام الخمسة
 وقوله يذم احترز به عن المكروه والمندوب والمباح فانه لا ذم فيه لقوله
 شرعا اشارة الى ان الذم لا يكون الا بالشروع خلافا للغير لمرة فاعله
 احترز به عن الواجب فانه يذم تاركة والمراد بالفعل هو الشيء الصادر
 من الشخص والفعل هو المصور له ليعم الغيبة والنية وغيرها
 من الاقوال المحمودة وكذلك الحسد والحقد وغيره من الاعمال القلبية
 واعلم انه يرد على هذا الحد الحرام المحترز عن بقوله به وجه الاشاعة
 كانقلع عنهم الامر وغيره فينبغي ان يقول مطلقا كما قال في حد
 بين الامان والبر والنجاة الواجب لا يتركه ويسمى الحرام ايضا معصية ودنيا
 وقبيحا ومن جوارحه ومنوعا عليه اي من الشرع والمكروه
ما اي فعل يحجب عنه فالفعل جنس للاحكام الخمسة يحد
 بـ المباح فانه لا يحد فيه تاركة خرج به الواجب والمندوب

ما يشاء فاعله ولا يتركه ولم يصر
 طريق مسلكة في الدين فهو دون سنن الزوايد لا يفي ما بين الاصطلاح
 من التفاوت قال في المحمول ويسمى المندوب ايضا استحبابا
 ونظرا ومغاباة واحيانا ومنهم من يترك هذا بقوله حسنا
 والحرام ما يذم اي الفعل الذي يذم فالفعل جنس للاحكام الخمسة
 وقوله يذم احترز به عن المكروه والمندوب والمباح فانه لا ذم فيه لقوله
 شرعا اشارة الى ان الذم لا يكون الا بالشروع خلافا للغير لمرة فاعله
 احترز به عن الواجب فانه يذم تاركة والمراد بالفعل هو الشيء الصادر
 من الشخص والفعل هو المصور له ليعم الغيبة والنية وغيرها
 من الاقوال المحمودة وكذلك الحسد والحقد وغيره من الاعمال القلبية
 واعلم انه يرد على هذا الحد الحرام المحترز عن بقوله به وجه الاشاعة
 كانقلع عنهم الامر وغيره فينبغي ان يقول مطلقا كما قال في حد
 بين الامان والبر والنجاة الواجب لا يتركه ويسمى الحرام ايضا معصية ودنيا
 وقبيحا ومن جوارحه ومنوعا عليه اي من الشرع والمكروه
 ما اي فعل يحجب عنه فالفعل جنس للاحكام الخمسة يحد بـ المباح فانه لا يحد فيه تاركة خرج به الواجب والمندوب

ما يشاء فاعله ولا يتركه ولم يصر
 طريق مسلكة في الدين فهو دون سنن الزوايد لا يفي ما بين الاصطلاح
 من التفاوت قال في المحمول ويسمى المندوب ايضا استحبابا
 ونظرا ومغاباة واحيانا ومنهم من يترك هذا بقوله حسنا
 والحرام ما يذم اي الفعل الذي يذم فالفعل جنس للاحكام الخمسة
 وقوله يذم احترز به عن المكروه والمندوب والمباح فانه لا ذم فيه لقوله
 شرعا اشارة الى ان الذم لا يكون الا بالشروع خلافا للغير لمرة فاعله
 احترز به عن الواجب فانه يذم تاركة والمراد بالفعل هو الشيء الصادر
 من الشخص والفعل هو المصور له ليعم الغيبة والنية وغيرها
 من الاقوال المحمودة وكذلك الحسد والحقد وغيره من الاعمال القلبية
 واعلم انه يرد على هذا الحد الحرام المحترز عن بقوله به وجه الاشاعة
 كانقلع عنهم الامر وغيره فينبغي ان يقول مطلقا كما قال في حد
 بين الامان والبر والنجاة الواجب لا يتركه ويسمى الحرام ايضا معصية ودنيا
 وقبيحا ومن جوارحه ومنوعا عليه اي من الشرع والمكروه
 ما اي فعل يحجب عنه فالفعل جنس للاحكام الخمسة يحد بـ المباح فانه لا يحد فيه تاركة خرج به الواجب والمندوب

ولا يذم فاعله خرج به الحرام والمباح في اللغة عبارة عن المندوب
 وفي الاصطلاح ما اى فعل وهو جنس للاحكام الخمسة لا يتعلق
 بفعله وتركه مدح ولا ذم خرج به الاربعة فان كلا منها يتعلق بفعله
 او تركه مدح او ذم فان الواجب يتعلق بفعله المدح وبتركه الذم
 والحرام عكسه والمندوب يتعلق بفعله المدح ولم يتعلق بتركه
 الذم والمكروه عكسه اي يتعلق بتركه المدح ولم يتعلق بفعله الذم
 وهذه الالفاظ الاربعة التي ذكرها المصنف بها هي الفعل
 والترك والمدح والذم لا يتبع كل واحدة منها الا الذم لا لوقال
 مالا يتعلق بفعله مدح ولا ذم لكان يرد عليه المكروه فان فعله
 لا مدح فيه ولا ذم ولو قال مالا يتعلق بتركه مدح ولا ذم لكان
 يرد عليه المندوب ولو اتي بها ايضا ولكن حذف المدح فقال
 مالا يتعلق بفعله وتركه ذم لكان يرد عليه المكروه والمندوب واما
 الذم فانه لو حذف فقال مالا يتعلق بفعله وتركه مدح لما يرد عليه
 شيء في اذنا زيادة في الحد والحدود كقصان من الحشو والتطويل
 وايضا فقد تقدم ان هذه رسوم الافعال التي فعلت بها
 الاحكام الشرعية وتقدم ان تلك الافعال هي افعال المكلفين
 فيكون المباح فاما من افعال المكلفين وعلى هذا فاعمال غير
 المكلفين كالنكاح والسامعي ليست من المباح مع ان الحد صادق
 عليها فالحد اذ غير مانع وايضا قد تعرض بقوله شرعا في رسمي
 الواجب والحرام دون رسم المندوب والمكروه والمباح مع ان
 المدح على الفعل في المندوب وعلى الترك في المكروه لا يثبت الا
 بالشرع وكذلك نفي المدح والذم عن المباح والصواب ذكرها
 في الجميع الثاني اي التقسيم الحكم باعتبار تقسيم الفعل المتعلق به
 الحكم لاستزمام تقسيم الحكم وتقرر ان الفعل مطلقا ان كان
 مانعا عنه شرعا فهو محرم او تنزيه فقيح كالحرام والمكروه والا اي وان
 المانع

انما هذا المندوب في لغة المطرقة والعادة واصطلاحا
 العبادة النافذة الى الزيادة على الفرض ولذا قالوا بناقلة عطوف تغيير
 فالاعطاء حيلة عطفت مترادفة لرفع التعريف بان الاذان سنة و
 لو اصر اهل بلدة على تركه يزعمون واجب بان المراد من التارك من
 حيث انه تارك والذم بمنزلة التهمة وعند الخفية الشيء الطريقة المسلكة
 في الدين يطالب باقامتها بلا افتراض وجوب وقصور الى الزيادة
 كثير النبي صلى الله عليه وسلم في اللباس والقيام والجلوس وسنن
 المندوب كالاذان والاقامة ونحوها واجبو على ترك الثانية الاساءة
 والكرهية دون الاولى والفعل ما يشاء فاعله ولا يتركه ولم يصر
 طريق مسلكة في الدين فهو دون سنن الزوايد لا يفي ما بين الاصطلاح
 من التفاوت قال في المحمول ويسمى المندوب ايضا استحبابا
 ونظرا ومغاباة واحيانا ومنهم من يترك هذا بقوله حسنا
 والحرام ما يذم اي الفعل الذي يذم فالفعل جنس للاحكام الخمسة
 وقوله يذم احترز به عن المكروه والمندوب والمباح فانه لا ذم فيه لقوله
 شرعا اشارة الى ان الذم لا يكون الا بالشروع خلافا للغير لمرة فاعله
 احترز به عن الواجب فانه يذم تاركة والمراد بالفعل هو الشيء الصادر
 من الشخص والفعل هو المصور له ليعم الغيبة والنية وغيرها
 من الاقوال المحمودة وكذلك الحسد والحقد وغيره من الاعمال القلبية
 واعلم انه يرد على هذا الحد الحرام المحترز عن بقوله به وجه الاشاعة
 كانقلع عنهم الامر وغيره فينبغي ان يقول مطلقا كما قال في حد
 بين الامان والبر والنجاة الواجب لا يتركه ويسمى الحرام ايضا معصية ودنيا
 وقبيحا ومن جوارحه ومنوعا عليه اي من الشرع والمكروه
ما اي فعل يحجب عنه فالفعل جنس للاحكام الخمسة يحد
 بـ المباح فانه لا يحد فيه تاركة خرج به الواجب والمندوب

عندنا
 الثاني

فيه عنه شرعا حسن فيندرج فيه افعال المكلفين كالواجب و
 المنذوب والمباح وتعلل غير المكلفين لان عدم النهي عنه شرعا اما
 لعدم صلجه لتعلق الاحكام به وبه المباد بفعل غير المكلف وذلك
 اما لتعاليه كفعل الله تعالى او لنقصان كفعل السامع والسمعي
 والناهم والمجتهون والبهائم واما لتعلق منافعها بالنهي به مع صلجه
 لذلك كالمذكورات الثلاث وجعل مطلق الفعل مقتضاها ان
 الكلام فاما متعلق الحكم لان الغرض تقسيم الحكم الى ما يتعلق بالنهي
 عنه وما لا يتعلق به وتقسيم الثاني الى ما لا يتعلق اصلا ببعض
 الافعال او يتعلق بغير المنهي عنه بناء على ان كمال تبين الاشياء
 بذكر المقابل فالحسن على ما ذكره كون الشيء غير منهي عنه شرعا
 القيم كون الشيء منهي عنه وهذا اعم من تفسيرها بكون الشيء متعلق
 بالمدح او الذم عاجلا او آجلا او العقاب او الجواز المباح وفعل
 غير المكلف عن الاول ومن تفسيرها بكون الشيء مأثورا به او مباحا
 عنه اذ يخرج عن تعريف الحسن ايضا ما خرج عنه بالتفسير السابق ثم
 مما قد يطلقان على كون الشيء حلالا للطبع او مباحا في الحلاله
 والمرارة وعلى كونه صفة كمال او صفة نقصان كاللحم والجمل ولا نزاع
 في ثبوتها بهذين التفسيرين مع قطع النظر عن الشرع واما بالتفسير
 السابقة فعند المعتزلة وكثير من اهل السنة قد ثبتان وعند الاخرى
 واتباعه لا فان قلت كيف يتصور النزاع في ان المنهي عنه شرعا
 بحسب الشئ قلت يعني انه يمكن ادراك العقل قبل ورود
 ان هذا الفعل يتعلق بتركه مدح ورتاب في نظرا شاذ والمعتزلة
 يعني ان المعتزلة خالفوا وعرفوها بان قالوا القبيح ما اى الفعل
 الذي ليس للقادر عليه اى على ذلك الفعل العالم بكبر الامم بحاله
 ان يفعلها اذا كان حلالا بصفته من المصلحة الداعية الى تركه كالكذب
 الضار او المصلحة الداعية الى فعله كالصدق النافع والى هذا اشار

فان قيل قد يقال ان
 القبيح هو الذي لا يوافق
 العقل في فعله او تركه
 او لا يوافق الشريعة
 في فعله او تركه

فان قيل قد يقال ان
 القبيح هو الذي لا يوافق
 العقل في فعله او تركه
 او لا يوافق الشريعة
 في فعله او تركه

فان قيل قد يقال ان
 القبيح هو الذي لا يوافق
 العقل في فعله او تركه
 او لا يوافق الشريعة
 في فعله او تركه

فان قيل قد يقال ان
 القبيح هو الذي لا يوافق
 العقل في فعله او تركه
 او لا يوافق الشريعة
 في فعله او تركه

ان يفعلها والى هذا اشار
 بالقادر عليه العالم بكونه
 بالقادر عليه العالم بكونه

بقوله وما لم اى للقادر عليه العالم بحاله ان يفعلها فهو الحسن
 ولكنه اختص لدلالة ما تقدم عليه فدخل في حد القبيح الحرام
 فقط وفي حد الحسن الواجب والمنذوب والمكروه والمباح وفعل
 الله تعالى وقد علم من هذا انه اذا لم يكن الفعل مقدورا عليه كالفعل
 عن الشيء والمجتهاء اليه فانه لا يوصف عند مجتهدين ولا قبح وكذلك
 ما لم يعلم حاله كفعل السامع والناهم والبهائم والمعتزلة وجمعا
 قالوا في تقسيم الفعل الى القبيح والحسن القبيح هو الفعل الذي
 الواقع على صفة توجب ذلك الصفة الذم لفاعله او الحسن هو
 الفعل الواقع على صفة توجب ذلك الصفة المدح لفاعله فدخل
 في حد القبيح الحرام فقط وفي حد الحسن الواجب والمنذوب دون
 المكروه والمباح اذا مدح في فعلها مع انها قد دخلت في المصنف
 وهو لا ينافي من المعتزلة بتفسيرين للقبيح وتفسيرين مقابلين
 لهما الحسن اراذان يثبت نسبة كل واحد من تفسيري القبيح
 الى الآخر وكذا نسبة كل واحد من تفسيري الحسن الى الآخر فقال
 فالحسن بتفسيرهم الاخير اى الثاني اخص اى من الحسن بتفسيرهم
 الاول وذلك لان كلا كان واقعا على صفة توجب المدح فللقادر
 عليه العالم بحاله ان يفعلها ولا ينعكس بل ليل المكروه والمباح
 واما القبيح فمدحهم الاول ما وجدته الثاني هذا
الثالث اى التقسيم الحكم بحسب المعروض بحيث
 يتداخل الاقسام اذ السبب قد يكون مسببا فيقول وهو قول
 المتقدم ونبيه اشارة الى ان هذا القول غير مرضي عنده الحكم
 اى الشرعي اما تخليفي واما وضعي وقدمت الاول باقسامه والوضعى اقسام
 منها الحكم على الوصف بالسيئة وهو جعل وصف ظاهر منضبط
 مناطا لوجوب حكم ونقصم الى الوقتية كذا لوكر الشئ لوجوب
 الصلوة والعندية كالزنا لوجوب الجلد وثلوه بالزاني فقالوا الله تعالى

في صميم الاول والحسن
 لان القادر عليه ان
 يفعلها هو

في الزاني حكاه وجوب الجلد وسبب الزنا والاول حكم شرعي
 تكليفي مسبب لامر جلد الشايع سببا لذلك والثاني اي هذا الجعل
 والحكم بسببية هذا الحكم وضعي يستلزم حكما وضعيا اخر وهذا هو هذا
 وهذا هو المراد ان بالسبب والمسبب في قوله الحكم اي الشرعي
 الغير التكليفي بقرينة سبق التكليفي المتفق عليه اما سبب او مسبب
 لظهور ان السبب كالزنا مثلا ليس بحكم شرعي ولولا انه قوله يجعل الزنا
 سببا لا يجاب الحد على الزاني على ذلك والاول ثبت بقوله تعالى
 ناجله والالة والثاني بترتيب بالفاء على وصف الزنا وترتب الحكم
 على الوصف بالفاء ويقف سبب الوصف لذلك الحكم كما سيجي ان شاء الله
 تعالى فيكون الزنا سببا لا يجاب الحد واجاب الحد مسببا له فكان ان يجاب
 الجلد حكم شرعي فكذا اسبب الزنا له ايضا حكم شرعي لكونها
 من الشروع واعترض المتأخر عن عليهم بانهم فان اريد بالسببية
 اي يجعل الشايع الزنا سببا لا يجاب الحد الاعلام كونه اعلاما
 ومعرفا له لحق لا نزاع فيه فانه يجوز ان يقول الشايع حتى
 رايه انسانا يري فاعلم اني قد اوجبت عليه ذلك حتى وكذا
 ان تسمى السببية بتلك من باب الاصطلاح وهو بحث لفظي لانه
 جيني على تفسير الحكم من زاد فيه الوضع فقال بالاقضاء او
 التحجير او الوضع فقد جعل حكما ومن حذفه فليس حكما شرعيا
 عنده وقد تقدم ايضا في حد الحكم وان اريد التأثير اي وان اريد
 بالسببية التأثير على معنى ان الله تعالى جعل الزنا مؤثرا في ايجاب
 الحد فهو باطل من وجه الاول ما قاله بقوله لان الحد
 وهو الرضا لا يورث في القديم وهو ايجاب الحد لان تأثيره في
 يستدعي تأخير وجوده عنه او مقداره له والثاني ما اشار
 اليه بقوله ولانه عطف على قوله لان الحد اي ولا يكون الفعل
 كالزنا سببا للحكم الشرعي كوجوب الحد بعينه انه مؤثر فيه من حيث
 على كونه قبل ورود الخطاب مشتملا على صفة فيه او صفة موجبة

اي عايد في الظاهر السببية

حكم

بهاج

ادوير

الحكم الشرعي

لوجوب حكم وهو اي القول بالتأثير مبنى على ان للفعل
 جهات توجب الحسن والقبح اي مبنى على ان الافعال مختلفة
 على صفات تكون من المؤثرة في الحكم والالكان تأثير الفعل القيمة
 دون الحسن فوجب بل مرجع وهذا هو قول المعتزلة في الحسن
 والقبح وهو باطل عند الاشعرية كما سيجي ان شاء الله تعالى
الرابع اي التسميم الذي باعتبار ترتيب متعلقه بحسب ترتيب الغاية
 ولا ترتبها عليه وان الفعل صحيح ان استتبع الغاية والاضطرار
 فعلى ما ذكرنا الصحة استتباع الغاية اي اقتضاء الشيء ترتيب
 اثره عليه سواء كان في العبادات او في المعاملات وغاية الشيء
 هو الاثر المقصود منه كحل الانتفاع بالمبيع مثلا فان ترتيب الغاية
 على الفعل وتبعيته في الوجود كان صحيحا فاستتباع الغاية هو
 طلب الفعل لتبعيته غايته وترتيب وجوده صاعلا وجوده لان
 السبب للطلب كما استعطي وكان جعل الفعل الصحيح طالبا ومقتضا
 لترتيب اثره عليه **يا فان قلت** يرد نقضا على تعريف الصحة بان
 المبيع قبل القبض صحيح مع انه لم يترتب عليه حل الانتفاع وايضا
 فالخلع الفاسد والكتابة الفاسدة يترتب عليها اثرهما من البيئونة
 والعقود مع انها غير صحيحة وباراها اي في مقابلتها يقال جلس فلان
 بارا فلان ويجزاه اي مقابلة البطلان والفساد يعني ان الفساد
 والبطلان لفظان مترادفان عند الشافعية ومعناه عدم استتباع
 الفعل الغاية المقصودة منه فالصحيح فعل مستتبع لما هو المقصود منه
 والباطل والفاسد فعل لا يكون كذلك والافعال التي اعتبر الشروع
 صحتها وبطلانها انما هي العبادات والمعاملات فبين غاية كل منهما
 يعلم الصحة والفساد في كل منهما ولما ذكرنا الصحة استتباع الغاية
 اذ ان يفسر الغاية وهي في المعاملات عبادة عن ترتيب اثارها
 عليها ولم يذكره المفسر هناك اكتفا بما اشار اليه في اول الكتاب حيث

لا يجزى ان للفعل جهات
 او القول بان للفعل جهات

وقال ان يقول

واعلم ان ادعوى الترادف مطلقا
 غرضه فان ذلك خاسم ببعض
 ارباب الفقه كالصحة والبيع
 دون بعض مثل باب الودعة
 والكتابة والظهور في قوله
 الفرق بين الصحة والفساد
 في كتب الشريعة في باب
 الكتابة من اراء الاملاء
 عليه اجمع هناك
 مفسر

قال والمضى الصلحة اباحة الانتفاع وبانبطاق حرمة وأما غايته
المعبودة أى وأما الغاية فى العبادات أى أثرها المرتب عليها موافقة
الأمراى اشتغال عند المتكلمين وسقوط القضاء عند الفقهاء
فصلوة من ظن انه متطهر أى وفاء الخلاف يظهر فيه صلى على ظن
الطهارة ثم بان له انه محدث فإن صلته صحيحة على الأول أى على
مذهب المتكلمين لموافقة الأمر إذا الشخص مأثور بان يصل بطهارة
سواء كانت معلومة أو مظنونة لا التالى أى غير صحيحة على راي الفقهاء
لعدم استقامتها القضاء وأبو حنيفة يرى ان الخفية فرق بين
الفاقد والباطل حيث سمي ما شرع باصلا ووصفه صحيحا كالصلاة
والبيع المتكلمين على الأركان والشرائط الخالين عن التراجع وسمي
سالم يشترع باصلا أى باوكانه ووصفه أى شرائط كالصلاة مع فقدان
شيء ما ذكر فى العبادات ويبيع الملاقح جمع ملقحة وهى ما فى بطن
الأمهات فى المعاملات باطلا فإنه غير مشروع من حيث الأصل
لانعدام ذكر البيع وهو المبيع لان عدم التيقن بوجوده ينزله
عده ومن حيث الوصف لاستنزاف الذات انتفاء الصفات
ولان منها القدرة على التسليم والقبض وهما منتفیان وسمي
ما شرع باصلا دون وصفه كصوم الأيام المنهى فيها فى العبادات
وكأرباب المعاملات فاسداً فإن عدم مشروعية الأول من
حيث اتصال الاعراض عن صفات استغنا به والثانى من حيث
الاشتغال على فضل حال عن العوض والمراد بكونه نوع المديع عليه
كالوصف فالقسم عند الخفية ثلاثية وألفا سد قسم متوسط
حتى قيل فى البيع الصحيح ثبت الملك وإن لم يعبض المبيع وفى الفاسد
إنما ثبت إذا قبض وفى الباطل لا يثبت وإن قبض وأعلم ان الأفعال
كالوصف بالهبة والبطان كذلك يوصف بالأجزاء وعده كاتفاق هذه
العبادة بحزبة أو غير بحزبة ولما كان هذا البحث قريبا من بحث الصلحة
والبطان لم يفرده تقريبا أو رد في ذيله وقال والأجزاء أى أجزاء

5

فعل الواجب هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به أي بترك
الأداة وتعني السقوط خروج المكلف عن عبدة الواجب بحيث لا يبقى
عليه تكليف به والأداء الكافي به الاتيان بالمأثور به كما امر الشارع
وتبطل الاجزاء بسقوط القضاء على أي به يعني ان الفقهاء قالوا
الاجزاء به بسقوط القضاء ^{بغير} التغيير لا إسقاط لا بالسقوط
ثم شنع المصنف لهرا في ابطاله بوجوه اربعة قوله ووجهه بان
القضاء حينئذ أي حين وجوده أداء صحيح لم يجب وتقر به من وجوه
الاول ان القضاء إنما يجب بمجرد فاذا امر الشارع بالمعادة
ولم يأمر بقضاء ما فات به فانه يوصف بالاجزاء مع ان القضاء حينئذ
لم يجب لعدم الموجب له وهو الامر الجديد واذا لم يجب لا يقال
سقوط لان السقوط فرع عن الثبوت الثاني ان الموجب للقضاء
هو خروج الوقت من غير الاتيان بالفعل واذا اقي بالفعل في الوقت
على وجهه فقد وجد الاجزاء ولم يجد وجوب القضاء لعدم الموجب له
وهو خروج الوقت واذا لم يصرف وجوب القضاء لا يقال سقط
لان سقوط الشيء فرع عن قصوره وتم الإحدى قوله ورد هذا التعريف
ايضا بانكم ايها الفقهاء تقولون سقوط القضاء به أي بالاجزاء
فتقولون سقط القضاء ^{لكن} لان العبادة مجزئة فلو كان هو ما عطل
به لتغاير الفعل والمحلول بالذات والمفهوم ولزم كون المعرف والمعرف
متحدين بالذات لنصح الخ سواء كان التعريف بالذاتيات او بالمفاهيم
والله اشد بقاء والعلة غير المحلول فيكون الاجزاء غير السقوط
فيكون قولون انه هو ثم الفعل اذا كان له جهة واحدة فقط لا توصف
بالاجزاء وعدمه وانما يوصف به أي بالاجزاء وعدمه ما يحتمل الوجهين
يعني ان الذي يوصف بالاجزاء وعدمه الاجزاء هو الفعل الذي يحتمل ان
يقع على وجهين احدهما معتد به شرعا لكونه مستجيبا للشرائط المقررة
فيوصف بالاجزاء والماضي غير معتد به شرعا لانها شرط في شرطه

وقد سبق نقل في الصحاح عنهم والصحاح
على هذا القول بـ ٢٢

الاصول في معرفة

فيوصف بعدم الاجزاء كالصلوة والصوم والحج فاما الذي لا يقع الاعلى
جهة واحدة فلا يوصف بالاجزاء وعده كعرفة الله تعالى فانه ان عرفه
بغيره تعالى فلا كلام وان لم يعرفه فلا يقال عرفه معرفة عن غير لان
الغرض انه ما عرف وكذلك ايضا رد الوديعه لانه اما ان يرد بها الى
المودع او لا فان ردها فلا كلام والا فلا رد البته اقول وهو في
المعرفة صحيح واماني رد الوديعه فلا لانه المودع اذا حج عليه بسقط
او جنون فلا يجزى الوديعه عليه بخلاف ما اذا لم يحج عليه فعلم ان رد
الوديعه يحتمل وقوعه على وجهين فالصواب خذه المانع
اي التقسيم الخاص للحكم باعتبار تقسيم متعلقه بحسب الزمان الواقع
فيه وحاصله العبادة اما ان يكون لها وقت معين اي مضبوط بوقت
محدد الطرفين ام لا فان لم يكن لها وقت معين فلا يوصف بالاداء
ولا بالقضاء سواء كان لها سبب كالنحية وسجود التلوة او لم يكن
كالصلوة المطلقة والاذكار وان كان لها وقت فلا يخلو اما ان يقع
في وقتها او قبل او بعده فان وقعت قبل وقتها حيث جوزه
الشريعة فستقبل كالحلج كركعة الفطر ولم يتعرض المصنف
لهذا القسم وان وقعت في وقتها المعين اي المقدرة شرعا ولم
تسبق باداء تحتل اي باثباتي مثله على نوع من الخلل فاداء اراد
بالاداء المذكور ادلاء معناه اللغو وبالثاني معناه الاصطلاح ويرد
عليه بقضاء الصوم فان الشارح جعل له وقتا معين لا يجوز تأخير
عنه وهو من حين الفوات الى رمضان السنة الحق آتية
فاذا فعله فيه كان قضاء مع ان حد الاداء منطبق عليه فينبغي
ان يرد او لا فيقول في وقتها المعين او لا وحينئذ فلا يرد لان
هذا الوقت المعين وقت ثان لا اول وايضا ان المصلي اذا اوقع
ركعة في الوقت كانت مع ان صلواته لم تقع في وقتها بل الواقع هو
البعض والا اي وان وقعت في الوقت المعين ولم تكن بحيث لم تسبق
باداء تحتل بل كانت مسبوقه بها فعادة كالصلوة المأمورة بها والحج

المأمور

المقدرة شرعا

المأمور به بعد الاثبات بها على نوع من الخلل كترك النية مثلا
وان وقعت العبادة بعد اي بعد وقتها المعين سواء كان
الوقت متضيقا او متوسعا ووجد فيه اي في وقتها المعين
سبب وجوبها اي العبادة وسبب الوجوب عند الخطاب
الدال على الوجوب وعند الخفية الوقت فانه يكون قضاء اي فانها
يكون قضاء ويصل فيه ما اذا مات فج عنه وليك فانه يكون قضاء
كالحجاء لو وقع بعد وقته الموسع اذ الموسع قد يكون بالمعنى قد يكون
بغيره كاستيق وجب ادائه اشارة الى ان القضاء على اقسام ثالثة
يكون ادائه واجبا كالنظر المتروكة قصدا بلا عذر فالاثبات بين وقت
بعد وقت الا اذا مع تحقق سبب وجوبه في ذلك الوقت قضاء وهو
ما وجب ادائه في هذا الوقت المعين لم شرعا لعدم المانع وثالثة لم
يجب ادائه في وقتها المعين مع وجوبه وسبب وجوبه فيه ولكنه
امكن ادائه في هذا الوقت كصوم المسافر والمريض فانه لا يجب ادائه
عليها مع تحقق سبب وجوبه بجواز تركه بالاجماع وكذا ادائه في الوقت
وثالثة لا يجب ولا يمكن ايضا ادائه في وقتها المعين بل امتنع امامان جهة
العقل كصلاة الغريم والغرم عليه لا حاله العقل تحقق الاثبات بها قصدا
حال النوم وامتنع جهة الشرح او شرعا اي وامتنع جهة الشرع
فصوم الحائض فان المانع من صحة صومها يجعل الشارع الطهارة عن
الحيض شرطا لادائه لا بالعقل فان معاذا سئل عن عايشة
رضي الله تعالى عنها ما بان الحائض تقضي الصوم لا الصلوة قالت
كان يصيبنا ذلك فيوم يقضي الصوم دون الصلوة وفيه اشارة
الى اشتراط الطهارة عن الحيض لصحة الصوم والا لما رتب الامر بالقضاء
على اصابته لا مكان الاداء حينئذ واعلم ان العلماء اختلفوا في ان الوقت
المعتبر في كون العبادة قضاء او ادائه انما هو بحسب الواقع فقال
القاضي ابو بكر الباقلاني اعتبار الوقت انما هو بحسب طعن المكلف وان

امكن
عقلا اي

في الاصطلاح هو الحكم الثابت لا على خلاف الدليل كما باهت الاكل والشرب
او على خلاف الدليل لكن لا العذر كالتكاليف واماني اللغة فهو المقصد
المؤكد منه عزمت على فعل الشيء قال الله تعالى ففسي ولم يجد
له عزما اي جريما وقصدا

الفصل الثالث

في احكامه اي احكام الحكم وفيه اي في هذا الفصل مسائل سبع والثلاثة
الاول منها اشبه بنفس الحكم وذلك لانه الاول منها تقسيم
للعجوب بحسب المأمور به الى معين ومخير والثاني تقسيم له بحسب
وقت المأمور به الى موقت ومضيق والثالث تقسيم له بحسب
المأمور به الى واجب وعين وواجب كفاية اذا عرفت هذا فنقول
المسئلة الاولى العجوب في انقسام المأمور به الى معين ومخير
اعلم ان العجوب قد يتعلق بمخير معين اي باسم معين كالصلاة والجمعة
والصوم وتسمى واجبا معينيا وحكم العجوب فيه لزوم الاشارة بالماور
به على التعيين مع عدم جواز الاختلاف به وقد يتعلق بهم اي باسم
بهم من امور متعددة معينة بعينها المثارع وتسمى واجبا
مختارعا هذا على قسمين فقسم يجوز الجمع بين تلك الامور وتكون ايضا
افرادها محصورة كخصال الكفاية فانها امور متعددة معينة
والعجوب فيها فقلت بواجبهم من الاطعام والكسوة والعق
المشار اليها بقوله تعالى فلفادتها اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما يطعمون اهليلكم او كسوتهم او تخير برقبته ومع ذلك يجوز اخراج
الجميع وقسم لا يجوز الجمع بين تلك الامور ولا تكون افرادها محصورة
وهو قوله ونصب المستعدين للامامة كاذمات الامام الاعظم
ووجدنا جماعة قد استعدوا للامامة اي اجتمعت فيهم الشرايط فانه
يجب على الناس ان ينصبوا منهم واحدا ولا يجوز نصب زيادة عليه
وقالت المعتزلة لكل الكل اي كل الخصا او واجب وفتره ابو الحسن البصري
نهم بان هذا على معنى انه لا يجوز الاختلاف بالجميع اي بترك جميع خصال الكفاية
مثلا ولا يجب الاتيان به اي جميع الخصال للمكلف ان يختار اياها كان

في هذا الفصل مسائل سبع والثلاثة
الاول منها اشبه بنفس الحكم وذلك لانه الاول منها تقسيم
للعجوب بحسب المأمور به الى معين ومخير والثاني تقسيم له بحسب
وقت المأمور به الى موقت ومضيق والثالث تقسيم له بحسب
المأمور به الى واجب وعين وواجب كفاية اذا عرفت هذا فنقول
المسئلة الاولى العجوب في انقسام المأمور به الى معين ومخير
اعلم ان العجوب قد يتعلق بمخير معين اي باسم معين كالصلاة والجمعة
والصوم وتسمى واجبا معينيا وحكم العجوب فيه لزوم الاشارة بالماور
به على التعيين مع عدم جواز الاختلاف به وقد يتعلق بهم اي باسم
بهم من امور متعددة معينة بعينها المثارع وتسمى واجبا
مختارعا هذا على قسمين فقسم يجوز الجمع بين تلك الامور وتكون ايضا
افرادها محصورة كخصال الكفاية فانها امور متعددة معينة
والعجوب فيها فقلت بواجبهم من الاطعام والكسوة والعق
المشار اليها بقوله تعالى فلفادتها اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما يطعمون اهليلكم او كسوتهم او تخير برقبته ومع ذلك يجوز اخراج
الجميع وقسم لا يجوز الجمع بين تلك الامور ولا تكون افرادها محصورة
وهو قوله ونصب المستعدين للامامة كاذمات الامام الاعظم
ووجدنا جماعة قد استعدوا للامامة اي اجتمعت فيهم الشرايط فانه
يجب على الناس ان ينصبوا منهم واحدا ولا يجوز نصب زيادة عليه
وقالت المعتزلة لكل الكل اي كل الخصا او واجب وفتره ابو الحسن البصري
نهم بان هذا على معنى انه لا يجوز الاختلاف بالجميع اي بترك جميع خصال الكفاية
مثلا ولا يجب الاتيان به اي جميع الخصال للمكلف ان يختار اياها كان

هو
في الاشاعة والفقهاء

وهو بعينه مذهب الفقهاء فلا خلاف في المعنى اي فعلى هذا
التفسير لا نزاع بيننا وبينهم في المعنى اذ مرادهم بان الواجب راجع
الى المعنى الذي قصده بوجوب واحد بهم لكن هذا يناقض ما ذهب
اليه بعض المعتزلة من انه يشاب ويعاقب على كل واحد ولو اني جاز
يسقط عنه الباقي بناء على ان الواجب قد يسقط بدون الاداء وان
جمهورهم على خلاف ذلك وهما مذهب ثالث ينسب كل واحد من
الفرقيين الى الآخر ويضاهي اليه يقول وقيل الواجب وهذا القول
يسمى قول التراجم لان الاشاعة تزويج من المعتزلة والمعتزلة
تزويج من الاشاعة ولما لم يعرف قاله غير المعتزلة بل هو عنه
يقوله وقيل الواجب واحد معين عند الله دون الناس اي هو
واحد معين في علم الله غير معين في علمنا وروى هذا المذهب الاخيرة
بان وجوب الواحد للمعين في الواجب المختار بحال التعيين لا في تعيين
الواحد من تلك الامور بالوجوب بحسب ترك ذلك الواحد المعين عند
الله اي يستلزم عدم جواز تركه والتخير يجوز اي يستلزم جواز بان
باقى بالآخر فيقتضيان لدلالة تنافي اللوازم على تنافي اللزومات
وتنسب الى التخير اتفاقا في كل واحد من خصال الكفاية فانتفى الاول
اي التعيين لاستلزام وجود احدا المتنافيين انتفاء الآخر واعتراض
على هذا الزعم المذكور وقيل لا ثم ان التخير يجوز ترك ذلك الواحد
لجواز ان يكون استتفا قد عين واحدا من الاشياء وعلم ان المكلف لا ياتي
الا به فاذا اتى به فقد اختار ما هو المعين عند الله وهذا هو معنى
قوله يحتمل ان يختار المعين او يعين اي الله تعالى ما يختاره اي الواحد
الذي يختاره المكلف يعني ان يعين الله تعالى واحدا يجعله واجبا
بعد ما اختاره المكلف وحسبنا لان ان التعيين يحل ترك ذلك الواحد
عند تحوير التخير تركه اذ التعيين انما يورده بعد اتمام التخيير او
يسقط بفعله غيره وجه ثالث في الجواب يعني سلنا بجواز التخيير ترك

ثلاثة اوصاف

المعين لكن لا ثم ان التعيين محيل تركه وانما يحيل لولم يسقط المعين بفعل
 غيره تسقط الفلانة بين السجدة من اجل الاستراحة وغسل الرجل
 بسعة الخف والشاه الواجبة في خمس من الابل باخراجه البعير وب
 ذلك واجيب عن الاربعة الاولى بانه الى القول بتركه
 لوجب اي مستلزم تفاوت المكلفين فيه اي في الواجب المختار
 اذا اختار كل منهم غير ما اختاره الآخر وهو اي التفاوت بين
 المكلفين باطل لانه خلاف النص الوارد في خصال الكفاية لان الاية
 الكريمة والى على ان كل فصيل من الفصيل مجزئ لكل مكلف والاجماع
 المنعقد على عدم تفاوتهم في ذلك لان العلماء متفقون على ان المكلفين
 سواء في ذلك وان الذي اخرج فصيله لوعده الى الاخرى لا حيزاته
 ووقوع واجبة وعن الثاني وهو انه يجوز ان يعين الشاهد الواحد
 بعد اختيار المكلف آياه بان الوجوب متحقق وثابت قبل اختيار
 اي المكلف لكثير الوجوب قدما ولا شك في ان الاختيار حادث فلو كان
 وجوب المعين بعد الاختيار يلزم كون القديم مسبوقا بالحدث وانه
 باطل وايضا يلزم ما لزم من الاختيار الاول وهو تفاوت المكلفين
 في الواجب المختار وعن الثالث وهو القول بكون الواجب واحدا
 معينا مع احتمال سقوط بفعل غيره بانه لو كان الواجب واحدا معينا
 والاقى به بولائه يسقط لكان الاتي به ليس اختيارا بالواجب بل بولم تكن
 الاجماع منعقد بان الاتي بايها اي منعقد على ان الشخص الاتي باقى
 واحدة شيا من الفصيل هو ات بالواجب اجماعا ثم انه قد احتج
 على اثبات المذهب الثالث بوجوه اربعة الاولى ما قيل
 ان الواجب من خصال الكفاية واحدمعين لان المكلف ان اتى بالكل
 اي بالجميع معا من غير ترتيب بين الفصيل بان اتى كل من وكله وجدا
 من الفصيل دفعة فلا بد ان يحصل الامثال ضرورة فالامثال
 الحاصل حثيثا اما ان يحصل بالكل من حيث هو كل فاكمل واجب
 اي فيكون الكل من حيث هو كل واجبا اذ لا نفى بالواجب الا يحصل

وهو ان المكلف بالعين
 فان يختار البعض مثلا الى
 والبعض الكسب والبعض
 فكون الواجب بالنسبة الى كل منهم
 تفاريا واجب بالنسبة الى كل واحد

عند الاتيان بالكل معا اذ لم
 وانما قد لا يثبت في اليد
 اتي بالكل معا فلا يثبت في اليد
 لان تعدل الامثال انما يحصل بان
 او انما قد لا يثبت في اليد
 وكذا يجب ان يحصل
 وتكون الاخرى ان
 وتكون الاخرى ان

به الامثال لكن الكل ليس بواجب فيه باطل بالاجماع او يحصل
 بكل واحد منها فيجتمع على هذا مؤثرات مستقلة وهي الطعام
 والصيام والاعتقاد على اثر واحد وهو الامثال لكن
 اجتماع المؤثرات على اثر واحد محال لان اسناده الى هذا يستغنى
 عن اسناده الى ذلك واسناده الى ذلك يستغنى عن اسناده
 الى هذا فيستغنى بكل منهما عن الآخر ويفتقر لكل منهما بولائه الاثر
 فيكون محتاجا اليهما معا وغنيا عنهما معا او يحصل الامثال
 بواحد اي بفعل واحد غير معين وهو باطل ايضا لاقتضاء
 الاثر المعين مؤثرا موجودا او الواحد الغير المعين لم يوجد لان كل
 معين ومعام يوجد في عينه للاختلاف الحاصل ولم يوجد
 الواحد الغير المعين اذ لا وجود لما لا تعيين له او يحصل بواحد
 معين فيكون المعين واجبا وهو المطلوب ثم اشار الى الوجه الثاني
 بقوله وايضا الوجوب امر معين لكونه ممتزا عما سواه من الاحكام
 ذهنا وخارجا واذا كان معينا فيستدعي محلا معينا لا احتياج اذ
 المعين يستدعي المعين لا امتناع كون غير المعين الذي هو معدوم محلا
 لامر معين موجود وهو اما ان يكون الكل او كل واحدا واحدا معينا
 وليس لكل من حيث هو كل ولا كل واحد لان الكل ليس بواجب كما
 ذكرنا فتعين ان يكون واحدا معينا وهو المطلق ولم يتعرض المصنف
 لرد في هذا الوجه المقسم الذي ابطاله في الوجه الاول وهو الواحد الغير
 المعين لدقيقة وهي ان التقرير ان ما يستدعيه الوجوب امر معين ولا
 وجه لذكر الواحد الغير المعين ثم اشار الى الوجه الثالث والرابع بقوله
 وكذا الثواب على الفعل اي فعل جميع الفصول والعقاب على الترك اي
 ترك الجميع بان يقال اذا اتى المكلف بكل الفصيل معا يستحق ثواب الاتيان
 بالواجب واذا ترك كل واحد يستحق العقاب بترك الواجب وكذلك
 بالكل فعلا او تركا او كل واحد وهو باطلان للزوم وجوب الكل واجتماع
 المؤثرات على اثر واحد او بواحد غير معين وهو ليس بوجود فلا اثر له

اذ تعين لازم للوصف الخارجي
 وعدم اللانم واجب عدم للزوم
 ذلك المحل

القاسية من احكام الحكم الوجوب ان لم يتعلق بوقت كالمنذور المطلق
فلا خلاف في جواز اداءه في وقت شاء وان فعل في وقت اى بفعل
مؤقت بوقت وهو ينقسم الى ثلاثة اقسام فالأول ان يساوى ذلك
الوقت الفعل بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص كصوم شهر رمضان
وهو اى ذلك الفعل الواجب يسمى بالواجب المقتضى وذلك الوقت
يسمى معتبرا والكليف بمثل جاز اتفاقا او ينقص ذلك الوقت منه
اى من الفعل فيمنعه اى الوجوب من كسح التكليف بالمال الا ان
يكون لغرض القضاء فانه يقول يجوز التكليف والوجوب لذلك
الغرض لا لغرض اداء جميعه في ذلك الوقت الذى لا يسهل كوجوب
الظهور مثلا على الزائل عذره في اخر الوقت كالجنون والحيف والصبي وقد
بقى من الوقت قدر تكبيره الاقتناع وهو يقتضى ابقاء الفعل بعد الوقت
وفي اطلاق المصنف بلام لغرض القضاء انظر لان ذلك مخصوص بما اذا لم
يكن فعل ركعة في الوقت فان فعل في اداء على المشهور عذرا فالحسن
ان يقول الا لغرض التكليف خارج الوقت او يزيد الوقت عليه
اى على الفعل عطف على ينقص او على مساوى على اختلاف التخصيص في العطف
على الغريب او البعيد اى يزيد الوقت على الفعل وهو الذى يسمى بالواجب
الموسع والوقت يسمى ظرفا ونية فحتمه فذهب احداهما هو اختيار
الامام واتباعه وابن الحاجب على ان جميعه وقت لا اداء فيقتضى الوجوب
والتكليف بذلك الفعل ابقاء الفعل في اى جزء من اجزائه اى الوقت
فان حقيقة الواجب الموسع عند التحقيق ترجع الى الواجب المختص بالنسبة
الى الوقت فان الامر كانه قال للمكلف افعل هذه العبادة اما في اول
الوقت او وسطه او آخره فالمكلف مختار في الاثنين بين اول جزء من اجزاء
الوقت لعدم اولوية البعض اى بعض الوقت من بعض اخر بالنسبة
الى هذا الواجب واللام بكون واجبا موسعا فالوجوب متعلق بجميع الوقت
على هذا المعنى والمذهب الثانى ما نقله عن المشكك بقوله وقال المشككون
الوجوب الوجوب متعلق بجميع الوقت لكن لا يجوز الترك في اول الوقت

الحال انه
فانه يجوز التكليف بهذا الوقت
الا اذا لا يتحقق بل لا يتم
عليه

الابول ويجوز تركه اى ترك الفعل في الاول اى اول الوقت بشرط
البدل وهو العزم على الايمان به في ثاني الحان واليه ذهب القاضى
والا اى ولو جاز تركه بدون العزم الذى هو بدل الحان ترك الواجب
بلا بدل وهو بطل كونه منافيا للوجوب ورد قول المشكك بوجوب
الاول بان العزم لا يعطى بدلا عن الواجب اذ لو صلي العزم ان
يكون بدلا عنه لتأذى الواجب به لان بدل الشئ هو الذى يقدم
مقامه لكن لا يتأذى الواجب به لا يمن عزم على الفعل جميع الوقت
ولم يأت به لاسقاط منه الواجب اجماعا والشأن بان لا يوجب لوجوب اى
اذ عزم في الجزء الاول من اجزاء الزمان على الفعل فلا يخلو
اما ان يجب العزم في الجزء الثانى ايضا او لا يجب فان لم يجب
فقد ترك الواجب من غير بدل ويلزم ايضا التخصيص من غير تخصيصة
وان وجب لتعدد البدل وهى الاعظام والمبدل واحد وهو
الى لان البدل هو الذى يقوم مقام الاصل فاذا قام احدهما مقامه
لم يكن الشئ بدلا لآخره وجوده وعدمه حينئذ ثم شيع في ذلك المذهب
الثلاثة المتكثرة للواجب الموسع بقوله مقادير من الشافعية من
قال الاداء يختص بالاول اى اول الوقت وفي الاخر قضاء
اى فان فعل في اخر الوقت كان قضاء لقوله صلى الله عليه وسلم
الصلاة في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله وقالت الحنفية
يختص اداء الوجوب بالآخر اى باخر الوقت واداه في الاول يعجل
كن ادعى الركوة قبل حلول الاول كذا مثل الجار يرى والاوى التمثيل
بالصلوة وقال الكرخى من اصحاب ابي حنيفة به انه لا ياتي
بالصلوة مثلا في الاول اى الاول الوقت صدقة موقوفة فهو ان
بقى في اخر الوقت على صفة الوجوب اى ادرك اخر الوقت وهو على
صفة يصح بها للوجوب يكون ما فعله واجبا وان لم يدركه او ادركه
وهو ليس على هذه الصفة بان كان مجنونا او حائضا او غير ذلك كان فعله
مندوبا واجبا اى المنفعة على اختصاص الوجوب باخر الوقت

الحال انه

الوجوب

بأنه لو وجب الفعل في أول الوقت لم يجز تركه لأن امتناع الترتيب جزء
منه من الوجوب لكنه لا يمنع اتفاقا في فلا يجب في أول الوقت قطعا
في جوابه التاليف أنه لو وجب أول الوقت لا يمنع تركه حينئذ وإنما يمنع
أن لا يكون المكلف محبلا لكن المكلف محبلا بين أدائه في أي جزء من جزءه
لما عرفت من أن الواجب الممتنع عند التحقيق يرجع إلى الواجب المختار
لأن الفعل واجب الاداء في وقت ما إما في أوله أو وسطه أو آخره
في أي مجرى قولنا في الواجب المختار أن الواجب إما هذا أو ذاك فكما اتا
تصنيفها بالوجوب على معنى أنه لا يجوز الاخلان بجميعها ولا يجب الاتيان
به فكذا هذا فظهر بهذا أن المكلف يختار بين أفراد الفعل المختار وبين
اجزاء الوقت في الممتنع فنحن لم نوجب الفعل في أول الوقت
بخصوصه حتى يورد علينا جوابا أخرجه عنه بل أخرناه بينه وبين بعض
فروع هذا تقسيم للواجب الممتنع وبيان حكم بعض أفرادها ولما كان
تقسيم الشيء وبيان حكمه فرعاً على شؤنه سواء فرعاً وحاصلاً أن الواجب
الموسع قد لا يبعد التعزيل يسع زماناً محدوداً كصلة الظهر مثلاً
فإن وقت من الزوال إلى زيادة طول الشئ فخر مثله أو مثله للمكلف
تأخيره ما لم يخرج الوقت وقد يسع جميع الأعمال وقضاء العبادات
الغفوات يعذر فيه أي للمكلف في هذه الصورة التأخير أي تأخير
الواجب ما لم يتوقع فواته أن أخر مرض أو كبير شديد أو كبير سموت
أو متعلقات يتوقع وتحقيق المقام أن إلى مثلاً واجب وليس بضييق
أي اتفاقاً فيكون موسعاً الموسع يكون تأخيره فيجوز تأخير الحج وليس
بجواز تأخيره أبداً حتى لو مات تأذاله لم ينعى إذ لو كان كذلك لم يكن
واجباً فلجواز تأخيره غاية وليس بمجوزة مطلقاً ولا لزم التكليف
بالحال فلهذا علامة يعلم بها أنك العلامة تجعل الشارع إذا لم يغلب الظن
بالغفوات مرض أو كبير ولهمذا قال الشافعي وهو يجوز تأخير الحج من
سنة إلى سنة للشباب الصبيح دون الشيخ المريض وأما الوجوه فيكون
فلم يجوز التأخير قال لأن البقاء إلى سنة لا يغلب على الظن كذا حق

وذلك التوقع تأخر

السيد العبد

السيد العبد

الفصل الثالث هذا قسم آخر للوجوب باعتبار **موجب**
عليه وحاصله الوجوب ينقسم إلى فرض عيني وفرض كفائي وفرض
العيني إما أن يتناول كل واحد من المكلفين كالصلوات الخمس
والصيام الواجبة على كل مكلف وغيرهما مما يصح جميعهم وهذا شرط
في فعل بعضهم ففعل الآخر كصلة الجمعة وقد لا يشترط كإتيان الفريضة
أو يتناول واحداً معيناً منهم كالتمجيد والفتي والاضحى والمشاورة
وغيرها من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم ولكن الأصح وهو الذي نقي
عليه المشافعي رحمه الله أن وجوب التمجيد يسقط في صحة ويسمى بزمان
القسمان من الواجب فرض عيني أو يتناول واحداً منهم غير معين
كالجهاد وغيره مما يحصل الفرض فيه ببعض وليس يسمى هذا من الواجب
فرضاً على الكفاية وسمى بذلك لأن فعل البعض كاف في تحصيل المقصود
منه والخروج عن عهده بخلاف الأول فإنه لا بد من فعل كل عيني
أي ذات فلهذا سمي فرض عيني وهذا التقسيم أيضاً باقي في السنة
وقد أورد المصنف رحمه الله سنة العيني كصلة الفتي وشبهها بالسنة
الكفائية كمشييت العاطس والاضحية في حق أهل البيت وأعلم أن التكليف
بفرض الكفائية موقوف على غلبة الظن فإن غلب على ظن كل طائفة
من المكلفين أن غيره قد فعل كما إذا ظن أن غيره أتى بالجهاد مثلاً سقط
الواجب عن الكل وإن كان لا يقوم به أحد فالسيد العبد رحمه الله و
فيه نظر أقول وجهه أنه يلزم من ارتفاع الوجوب من غير اداء ولا تأخير
وستعرف جوابه إن شاء الله تعالى وإن ظن كل طائفة أنه أي أن غيره لم يفعل
وجب على الكل الاتيان به ولا يؤخذ بتركه وإن ظنت طائفة قيام غيره
به وظنت أخرى عكس سقط عن الأولى ووجب على الثانية وقد
إن نقول بهذا الشكل بالاجتهاد فإنه من فرض الكفائية ولا أثر في تركه
والأثر من تأييد أهل الدنيا **فإن قلت** إنما استثنى لأنه لعدم القدرة **قلت**
فيلزم أن لا يكون فرضاً **فائدة** جزم المصنف بأن فرض الكفائية يتعلق

القسم

بطائفة غير معين والمسئلة فيها من ههنا الاول هذا وهو مقتضى كلام الامام والثاني وهو الصحيح عندنا في الجواب واقتضاء كلام الامام ان يتعلق بالجميع ولكن يقط بفعل البعض وهذا مقتضى كلام المعنى في احد المسئلة لانه خرج بالسقوط فقال سقط عن الكل وسقطه عن الكل يتوقف على فكيفهم به اخرج الاول بان لو تعلق بالكل لما سقط الا بفعل الكل واخرج الثاني بتأنيث الكل عند الترك اجماعا ولو تعلق فطلب البعض لما اتم الكل واجاب عن احتياج الاول باننا انما استقطناه بفعل البعض لحصول المقصود فان بقا طلب غل الميت وتقييده مثلا عند القيام به من طائفة اخرى امر يحصل الحاصل وهو محال كذا ذكره الفاضل الاسود في شرح المسئلة **الرابعة** واعلم ان الامر بالشيء هل يكون امرا بالائتم ذلك انما هو المسمى بالمقدمة ام لا يكون امرا به حكى المصنف بواسه فيه ثلاث مرادها هي عند الامام وانما به انه يجب مطلقا سواء كان سببا وهو الذي يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم او شرطا وهو الذي يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم وسواء كان ذلك السبب شرعا كالصبيغ بالنسبة الى العتق الواجب او عقليا كالنظر المحصل للعلم الواجب او عادي كحر الرقيب بالنسبة الى القتل الواجب وسواء كان الشرط ايضا شرعا كالوضوء مثلا او عقليا وهو الذي يكون لازما للمأثور به عقلا كترك اخذاد المأثور به او عادي اى لا يتك عنه عادة كغسل جزء من الواش في الوضوء والى هذا كله اشار المصنف رحمه الله بقوله وجوب الشيء مطلقا اى من غير تقييد بمقدمة ويجب ما لا يتم ذلك الشيء الا به اى التكليف بالشيء يقتضى التكليف بما لا يتم الا به فالوجوب الاول والاخير بمعنى التكليف والوجوب الثاني بمعنى الاقتضاء مستلزم ذلك اذ قال السيد لمعبره ايتنى بكذا من فوق السطح فلا يتأتى ذلك الا بالشيء ونصب السطح فالشيء سبب والنصب شرط والمذهب الثاني ما قال بقوله قيل وجوب الشيء مطلقا بوجوب السبب وجوب المقدمة اذا كانت المقدمة هي السبب

افان كان السبب مستلزما للمقدمة

وكان اى والمحال ان يكون ذلك الشيء الذي لا يتم الشرط الواجب الا به مقدورا تحصيل المكلف

لذلك

لذلك الشيء دون الشرط لان وجود السبب يستلزم وجود السبب بخلاف الشرط فانه لا يجب وجوب المقدمة التي هي شرطه والمذهب الثاني انما قيل ما قال بقوله وقيل لا يفهم اى الوجوب لا يجب وجوب المقدمة لافى السبب ولا فى الشرط لان ايجاب الشيء لا يجب ايجاب غيره وانما يفهم بقوله فيها ولم يقل لا لان الشيء المطلق يدخل فيه جزء الماهية لانه لا يتم الا به ايضا ومع ذلك فهو واجب بلا خلاف فافهم لنا التكليف بالمشروط ودون الشرط حال هذا دليل لما يقتضيه المعنى من وجوب السبب والشرط وانما استدرك على الشرط لانه يلزم من وجوب وجوب السبب بطريق الاولى الاول انه اذا كان مكلفا بالمشروط لا يجوز تركه واذا لم يكن مكلفا بالشرط جاز له تركه ويلزم من جواز تركه جواز ترك المشروط فيلزم الحكم بعدم جواز ترك المشروط ويجوز تركه وذلك جمع بين التقييد وهو محال والثاني انه اذا لم يكن مكلفا بالشرط فيكون الايمان بالمشروط وجوبه صحيحا لانه اى بجميع ما اراد به فلا يكون الشرط شرطا وهو محال والثالث ان الامر بالشيء لو لم يقتضى وجوب ما يتوقف عليه لكان مكلفا بالفعل ولو في حال عدمه لانه لا مرحل له في التكليف مع ان الفعل في تلك الحالة لا يمكن وقوعه لان المشروط يستحيل وجوده عند عدم شرطه فيكون التكليف بغيره اذا زال تكليفه بالمحال فان قيل التكليف وان كان مطلقا لا يتوقف للتكليف بالشرط وهو المحط اولها فان يصح بدونه اذا قطع النظر عما هو خارج وهو محال وايضا هو خلاف الظاهر اذ الكلام في الامر المطلق الذي لا يقيد بوقت ودون وقت فتقيده به خلاف الظاهر ولا اعتراض الخطم على ذلك وحال الاعتراض على ذلك انما هو وجوب المقدمة لا يقتضى وجوب الشرط وانما هو ان اللفظ لا يقتضى وجوبها وذلك خلاف الظاهر فاجاب المعنى بما قلناه لا اى لان ان ايجاب المقومة خلاف الظاهر فان اللفظ لم يدفعه اذ المقدمة لم يتعرض لها اللفظ نفيا كما ثبتنا وانما اللفظ انما يثبت ما ينفى ظاهر اللفظ

وتقرير الالزام وجوبه

بانه قيل ايجاب المقدمة يستلزم وجود السبب اى لو كان الشرط واجبا لكان الوجوب في التكليف لوجوبه

انما قيل ايجاب المقدمة يستلزم وجود السبب اى لو كان الشرط واجبا لكان الوجوب في التكليف لوجوبه

انما قيل ايجاب المقدمة يستلزم وجود السبب اى لو كان الشرط واجبا لكان الوجوب في التكليف لوجوبه

اعلم ان لفظ النسيب يستعمل في مقامين احدهما ان يكون الحكم في كل وقت من كل حال وفي كل وقت فمقتضى ذلك ان لا يكون له خلاف في كل وقت فمقتضى ذلك ان لا يكون له خلاف في كل وقت فمقتضى ذلك ان لا يكون له خلاف في كل وقت

او في ما يشبهه لا اثبات ما لم يتعرض له بخلاف ما ذكرتم لان اللفظ يقتضي ايجاب الفعل على كل حال وفي كل وقت فمقتضى ذلك ان لا يكون له خلاف في كل وقت فمقتضى ذلك ان لا يكون له خلاف في كل وقت فمقتضى ذلك ان لا يكون له خلاف في كل وقت

قضية ويسمى هذا البحث بالنسيب لان المراد به ما مال الكلام السابق دلالة متاعليه وهذا كونه لانه ذكر ان مقتضى الواجب ما لا يتم الا به ومن المعلوم ان توقفه عليه اما ان يكون شرعا او عقلا او على فمقتضى هذا مقتضى اما ان يتوقف عليها اي المقيدة وجوده اي وجود الواجب في الخارج شرعا كالضرورة فانه مقتضى للصحة ويتوقف وجوده على صحة الشرع اذا العقل لا مدخل له في ذلك او يتوقف الواجب على الصحة عليه شرعا اذا العقل لا مدخل له في ذلك او يتوقف الواجب على الصحة عليه عقلا كالمشي فانه مقتضى للصحة ويتوقف وجوده عقلا لا اقتضاه عدم تحقق المشي الا بالمشي الى ذلك الموضوع المنصوص او لا يتوقف وجوب الواجب عليها في الخارج بل يتوقف عليها العلم به اي بوجود الواجب لا نفرض وجود الواجب وهو على قسمين احدهما ان لا يكون له اعتبار بالغير فيجب ذلك الغير لحصول اليقين وتاثيرهما ان لا يكتفى بالاثبات به عادة الا مع الاثبات بذلك الغير فيجب الاثبات به للثبوت بحصول الواجب الاول كالاثبات بالصلاوات الخمس فانه يجب على المكلف اذا ترك صلاة واحدة منها ونسى ولم يدرك غيرها فانه يلزمه ان يعيد الخمس لان العلم بالاثبات بالمتروكة لا يحصل الا بعد الاثبات بالمتروكة ومقتضى الواجب كمن هذه المقيدة لا يتوقف عليها وجود الواجب بل العلم به والثاني كفضل جزاء من الراس لفضل الوجه وكسرة شئ من الزكاة يستحق سكر العنز وهذا اي كونه سكر الزكاة مقتضى الواجب من جنسها واما عند الخفية فهو نفسه واجب كسكر الخنزير على انها عوالة مثلها **فروع** ثلثة متفرعة على البحث السابق وهو ان مقتضى الواجب واجبة الفرع **الاول** لو اشتهرت المنكحة بالاجنبية كما اذا عرفت ان احدي المراتبين بنكحة لولم يدانها ايتها على التعيين حرمتا خبيذ عليه على معنى انه يجب عليه الكلف عنها اي عن وطئها جيبا اذا الواجب وهو كلف النفس عن الحرام على سبيل اليقين لا يمكن الا بالكلف

الواجب

وجد
لا معنى ان المنكحة
حرمت عليه في الواقع بل

عنها فحرمة احديهما كونها اجنبية والاخرى كاشتباها بالاجنبية ووجه تفرعه ان الكلف عن الاجنبية واجب ولا يحصل العلم به الا بالكلف عن الزوجية وانما فسر المصنف لوجه تحريمها بالكلف عنها لان تحريم الزوجية ليس بالثابت بل كاشتباها وهذا الذي يشيرون اليه لا يتحقق فيه فان المراد بتحريم الاجنبية ايضا انما هو الكلف لا تحريم ذاتها **الفرع الثاني** لو قال الزوج لزوجته احديكما طالق ولم ينو احديهما على التعيين حرمتا عليه تغليب الحرمة وذلك لان كلاهما يحتمل الخلل لجواز ان يكون المتعينة بالطلاق غيرها ويحتمل الحرمة لجواز ان يكون المتعينة هي فاجتمع في كل منهما احتمال الخلل واحتمال الحرمة واحتمال الحرمة غالب على احتمال الخلل لقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الخلل والحرام الا وقد غلب الحرام الخلل فالعلم بتحريم المطلقة والاجتناب عنها يتوقف على تحريم غير المطلقة فتحريم غير المطلقة واجب هكذا قال السيد العبري قوله فالعلم بتحريمه اقول ان اراد بالمطلقة البهمة فحرمتها معلومة من غير توقف على تحريم غير المطلقة وان اراد بها التي سبعين فلازم انها تكون مطلقة قبل البيان للتحريم الى العلم بتحريمها وتوقف على تحريم غيرها بل المطلقة هي البهمة لاص على ان قوله حرمتا عنفوع عند الخفية بل يجوز ان يطاء اثباتا شاء ويكون ذلك بيانا ان المطلقة غيرها عندهم والفرق بين الفرعين ان احدي المراتبين في الفرع الاول ليست محرمة بطريق الاشارة بل كاشتباها بخلاف الفرع الثاني فانها في ذلك سواء وليندراختيارها وايضا فانه ليس قادرا على ازالة التحريم في الاول بخلاف الثاني **فان قلت** لان ان كلاهما محتملة للخلل والحرمة بل الحرام انما هو التي تعينت بالطلاق في علم الله تعالى فانها محرمة متعينة في علمه وفي نفس الامر فلا فرق بين الفرعين فالجواب ما قال والله تعالى يعلم انه اي الزوج سبعين ان المطلقة ايتها اي يعلم قبل البيان ان الحرمة احديها لا بعينها اذ الحرمة كذلك والعلم من الصفات التابعة وهو تعالى يعلم

الاشياء كما هي فيعلم انها مسيعة لكن عالم يعين المتعلقة لم يتبعون
 في علم الله تعالى اذ العلم تابع للتعيين والتابع لا يكون قبل المتبوع
الفصل الثالث التعريف الواجب اما مقدار كمال اليد او لا
 كسح الراس عند الشافعية ويجوز فيه الاكتفاء باقل ما يطلق عليه
 الاسم لانه متيقن واذا زيد غير منضبط ثم اختلفوا في انه اذا اتي بما زاد
 على هذا الاقل ولا بد منه هل يوصف بالوجوب ام لا فقال المصنف
 له انه القدر الزايد على اقل ما يطلق عليه الاسم من المسح غير
 واجب والاى وان لم يكن غير واجب بل كان واجبا لا لم يكن تركه لانه
 من لوازم الوجوب وهو باطل والا لعصم بتركه وهو منتف اجماعا **فان**
قلت قد جعل في التنبيه ما لا يمكن الاتيان بالواجب الا به عادة مقدرة
 الواجب كستر الركبة لستر الفخذ وما نحن بصدد منه **قلت** انه وان
 جعل من اقسام المقدرة لكن لم يتعرض في التنبيه لوجوب الكل فيجوز
 ان لا يجب بعض اقسامها بان يحمل قوله ما لا يتم الواجب الا به فهو
 واجب على غير هذا القسم هكذا في بعض الشروح **اول** حمل قوله
 ما لا يتم على ما ذكره بعض النظار اذ لا تعمم والتحقق ههنا انه لو
 اريد بالزيادة زائد يتوقف اداء الواجب عليه فهو واجب عند المصنف
 ايضا لكن الحق ان المراد الزايد الذي اتي به المكلف مع انه لو لم يات بالزاد
 الواجب بدون ما اشار اليه السيد العبري وايراده في الفروع لبيان
 عدم وجوب لعدم كونه مقدرة الواجب ويدل على ذلك عبارة الامام في
 المحصول حيث قال اختلفوا في الواجب الذي لا يتقدر بقدر عقبي
 كسح الراس والظلمة في الوكوع اذا زاد على قدر الاقل هل توصف
 الزيادة بالوجوب والحق انه لا لان الواجب هو الذي لا يجوز تركه وهذه
 الزيادة يجوز تركها فلا تكون واجبة انتهى كلامه **المسئلة الثانية**
 في ان الامر بالشئ بل هو منى عن النقيض او يستلزم ام لا وليس الخلاف
 في مذهبهم وفي ان احدهما يتصور بدون الآخر اذا الامر مضاف
 الى الشئ والنهى الى نقيضه ولا في اللفظ لاختلاف صفتيهما وانما النزاع

فان

في ان ماصدق عليه انه امر بشئ هل يصحوق عليه انه منى عن نقيضه
 الى ماصدق عليه نقيضه من فعل اخر ومتضمن له بمعنى انه مستلزم
 له بالنقيض او لا لزام مثلا اذا قال استسكن فهل هو في المعنى
 بمثابة قوله لا تحركام لا فقال جماعة منهم القاطع اولا انه نفس النهي
 عن النقيض بمعنى ان طلب الفعل هو بغيره طلب الكلف مما صدق
 عليه نقيضه وقالوا آخرا انه يتضمن عقلا اى يدل عليه ويستلزم
 واختاره المصنف به انه حرك قال وجوب الشئ يستلزم
 حرمة نقيضه لانها اى حرمة النقيض المراد بها المنع من الترك
 حرمة اى جزا الوجوب لان الوجوب اقتضاء الفعل والمنع من
 الترك فالمنع من الترك جزء مفهوم والترك نقيض الفعل والمنع
 عنه حرمة لحرمة النقيض جزا الوجوب وهذا المتبع مع دليله
 كالل دليل على ان الامر يدل على النهي عن النقيض لا كما ذكره السيد
 العبري من انه عبارة عنه حيث قال عبر المصنف عن المذهب المختار
 بقوله وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضه ويدل عليه الفاء **المتفجرة**
 في قوله فالمراد عليه اى على الوجوب بالمطابقة يدل عليها
 اى على حرمة النقيض بالنقيض لانه دلالة اللفظ على جزا ما وضع له
 فالامر بالشئ متضمن للنهى عن نقيضه قالست المعتزلة اى **استلزم**
 بعض المعتزلة كما في هاشم وشافعية خلافا لبعضهم واكثر
 اصحابنا اى الشافعية كما مام الحرمين وحجة الاسلام ومن تابعهما
 على ان الامر بالشئ لا يدل على حرمة نقيضه اذ الواجب اى الامر
 للشئ قد يغفل بغير الفاء عن نقيضه اى نقيض المأمور به والمحرّم
 للشئ لا بد وان يكون له شعور به فالامر بالشئ لا يدل على حرمة نقيضه
 فلما لا اى لانم انه قد يغفل عنه ومستنده ما قال فان الواجب
 بدون المنع من نقيضه الى الب اذ المنع من النقيض الذي هو عبارة
 عن المنع من الترك جزءا من الوجوب كما مر فالمعنى للوجوب متصور
 والمتصور للكل متصور للجزء **اقر** وفيه بحث اذ الواجب

عند طلب الفعل من الغير استعلاء ويجوز ان لا يتصور انه واجب بمعنى
 انه طالب للفعل مانع عن الترك بل يكفي تصور انه طالب لذلك الفعل اذ لا
 يلزم لكل فاعل ان يتصور ما صدر عنه ثباته على التفضيل ولو سلم
 فلا يلزم منه الاوجب تصور عدم ترك الفعل والنوع في القول عن
 تفعل ما صدق عليه النقيض للفعل المأمور به كالركبة مثلا بالنسبة
 الى قول اسكن وان سلم يعني ان سلمنا انه قد يغفل عن النقيض
 فلام ان كون الامر بالشيء نهيا عن النقيض يستلزم ان لا يغفل الامر
 عن النقيض واما قولكم يمنع النهي عن الشيء مع الغفلة عنه فنقول
 بوجوب المقدمة اي مقدمة الواجب فانه لما جاز كون الامر بالشيء امرا
 بمقدمة المفرد رتبة مع الغفلة عنها جاز كونه ناهيا عن نقيضه على سبيل
 الالتزام كذلك ويمكن تقريره بكونه على وجه لا يرد عليه ما ذكره بان يقال
 لو كان الامر بالا على النهي عن النقيض مستلزما لعقله لما كان الامر بالشيء
 كالجلوس مثلا المستلزم لكونه امرا مستلزما لكونه ناهيا عن نقيضه
 كما لا ضطر في مثل اذ التقدير ان النهي عن النقيض من مدلولات
 الامر ولو ارضه العقلية فيلزم تصور للاضطر في اذ تصور النهي
 عنه بدون تصور محال والملازم باطل بالضرورة وعلى هذا سقط
 منه الاول اذ لم يرد بالنقيض ترك الفعل وانه نهى عنه اولاً وكذا
 نقيضه بوجوب المقدمة لان الملازم مما ذكرنا لزوم تصور نقيض الامر
 به على تقدير تصور النهي عنه لا على تقدير النهي حتى يلزم ما ذكره المسئلة
السادسة قالوا الاكثرون من الاصوليين الوجوب اذ اح
 بقى الجواز وقالوا بحجة الاسلام والخفية ان الفعل بعد نسخ
 الوجوب لا يبقى جائزا واستدل على المحتار بقوله لان الدليل الدال
 على الوجوب بالمطابقة يتضمن الجواز اي دال على الجواز بالتضمن لتركبه
 من جواز الفعل والمنع من الترك فالدال على الوجوب يتضمن الجواز مقتضى
 له والى عليه وهو قائم وكذا الجواز والدليل الناسخ لا ينافيه اي الجواز
 اذ هو عارض غير معارض له الا في ارتفاع الوجوب ولا يلزم منه ارتفاع الجواز

على ان الامر بالاجتناب لا ينافي
 على ان الامر بالاجتناب لا ينافي
 نقيضه

فانه يرتفع الوجوب باارتفاع المنع من التمتع الترك اذ المركب يرتفع باارتفاع
 جزءه واذا انقضى ان لا ينافيه فبقي دلالته عليه **قلت** الجواز
 هو الاباحة المستمرة لعدم الحرج في الفعل والترك وهو ما بين للوجوب فلا
 يكون جواز **قلت** المراد به هذا المعنى الا عام وهو الاذن في الفعل قبل
 الجواز جنس للواجب والمنزوب والاباحة لكن عام المشترك والجنس
 يتقدم بالفصل لان الفصل علة له لاحتناع العكس للزوم اختصار
 الجنس في النوع لاستزاده حينئذ هذا الفصل واحتناع عدم علية شيء
 منها للاختصاص للزوم الاستغناء من الطرفين وعدم تالف الماهية منها فثبتت
 عليه الفصل للجنس ويقوم هذا بترك في ارتفاع الجنس باارتفاعه
 اي الفصل للزوم ارتفاع المتقوم باارتفاع المتقدم فيرفع الجواز
 باارتفاع الوجوب سواء اوقع باارتفاع الجواز او ارتفاع فصل المنع
 من الترك **قلت** لا اى لا ان الفصل علة للجنس متقدم به وما ذكرتم
 فيه غير تام وان سلم ان الجنس يتقدم بالفصل بناء على العلية
 لكن لا يلزم وجوب ارتفاع الجنس باارتفاع فصل معين وانما يور على
 تقدير التقدم بفصل معين دون غيره وهو ثم يجوز عند انتفاء
 فصل المنع من الترك ان يتقدم الجواز بفصل اخر فليست تقدم بفصل
 عدم الحرج في الترك ولا يلزم من ذلك اعتراف بان المراد بالجواز المتنازع
 في بقائه الجواز بالمعنى الاقصى المبين للوجوب بناء على انه بقى بعد
 نسخ الوجوب الاذن في الفعل مع عدم الحرج في الترك وهو عين
 الجواز الاقصى فلا يصح في التباينة الاستدلال بان جزء الوجوب لان الاستدلال
 على بقائه الاذن في الفعل وعدم الحرج في الترك انما يلزم من ارتفاع نقيضه
 وهو الحرج في الترك واستدلت الخفية بان الجواز ثبت في ضمن الوقعة
 وبطلان المتضمن يدل على بطلان ما في ضمنه **اول** لا ان ذلك اذا
 كان المتضمن المحل وما في ضمنه الجزء المسئلة **السابعة** اقول
 قد عرفت فيما تقدم ان الوجوب هو اقتضاء الفعل مع المنع من الترك
 فيستحيل كون الشيء واجبا مع كونه جائزا لتركه لا محالة بقا المركب بدون

الى ابي جعفر في قوله فلا ينافي قوله ابي جعفر
 بغير اتفاق انه الذي يقيم شأنه في الجواز

يزون جزؤه وذكر المصنف في ذلك قرينة الرد على طائفة من ائمه
 الكعبى واتباعه الثانية الفقهاء قال سب الجمهور الواجب لا يجوز
 تركه اذ من لوازم الوجوب المنع من الترك فلا يجتمع معه جواز الترك و
 قال سب الكعبى قد يجوز تركه اذ فعل المباح ترك الحرام لا فاعل المباح
 عند التباسه بتاكد الحرام وجرى ترك الحرام واجب فظهر ان المباح
 الجائز الترك واجب فيمكن ان يكونا بعض الواجب هو المباح
 الذى يجوز تركه قلنا في جوابه لا اى لا يتم ان فعل المباح ترك الحرام
 بل فعل المباح شئ به يحصل ترك الحرام وحاشا لايتم من كون الترك
 واجبا ان يكون الشئ المعين الذى يحصل به الترك واجبا اذ كان ذلك
 الترك يمكن التحقق بشئ اخر غير ذلك الاول **فان قلنا** ان يكون
 واجبا محتمرا لانه يكون فردا من افراد ما يحصل به ترك الحرام الذى هو واجب
 وما به يحصل ترك الحرام واجب **قلت** اما يكون واجبا محتمرا اذ كان افراد
 ما به يحصل ترك الحرام امورا معينة محصورة لكنها غير معينة ولا محصورة
 فلا يكون واجبا محتمرا لما عرفت في تعريف الواجب المحتمل وان سلم كون النزاع
 بيننا وبين الكعبى اما وقع في الواجب الذى هو فرض عينى والافلا نزاع
 في تركه كل واحد من افراد الواجب المحتمل كما عرفت وقال الفقهاء
 بعض الواجب يجوز تركه لانه يجب المصوم على الحائض والمرضى
 والمسافر مع انه يجوز لهم الترك اجماعا واما قلنا الصوم واجب
 عليهم لانهم شهدوا بالشهر وهو اى شهيد الشهر موجب لوجوب
 الصوم عليهم يعني ان من شهد الشهر وجب عليه الصوم فيجب عليهم
 والصغرى ظاهرة واما الكبرى قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
 وايضا يجب عليهم القضاء بقدره يعني بقدر الصوم المتردد وذا
 يدل على وجوب الاداء قال سب السيد العبرى وذلك لانه لا يجب
 قضاء غير الواجب كالنوافل فلو لم يجب الصوم عليهم لما وجب القضاء
 ولم يثبت فائدة قوله بقدره والظاهر انه لتحقيق كونه بدلا عن المتردد
 اذا المساواة في القدر مشعرا بالبدلية كما في غرارة المتلفات فاذا ثبت

بدلية وجو واجب ثبت وجوب الصوم المتردد لان البدل الواجب
 انما يكون بدلا الواجب قلنا في جوابه لا اى لا يتم وجوب الصوم
 عليهم بالنص وانما يتم الوجوب لاول المانع وبهذا العذر مانع
 وجو الحيف والسفر المرضي وتحقيقه ان الشئ لا بد في حصوله
 من وجود المقتضى لا بد منه من عدم المانع ايضا لجواز التخلف
 عن المقتضى مانع مختص ولا يتم ان وجوب القضاء يقتضى وجوب
 الاداء كيف والقضاء يتوقف على السبب ان سبب الوجوب
 لا على الوجوب والا اى وان لم يكن متوقفا على السبب بل على التوقف
 لما وجب قضاء الظاهر على من تمام جميع الوقت لان اداء الظفر
 لم يجب عليه لانه غير مكلف بالظفر حال فوزه لا امتناع فكيف المفاضل
فان قلنا ما ذكرنا انما يتم لو اريد بالوجوب وجوب الاداء واما اذا
 اريد من الوجوب فلا اذ المانع المذكور انما يمنع وجوب الاداء لا الوجوب
 الوجوب ونفسه ثابت بالنسبة الى التام وان لم يثبت وجوب الاداء
قلت هذا مبني على عدم انفصال احدهما عن الاخر في البدن اذ
 النزاع في جواز ترك ما وجب ادائه **الباب الثاني**
 فيما لا بد للحكم الذى هو خطاب الله تعالى من يصدر عنه الخطاب
 وهو ثلثه **الخطاب** الى الحاكم ومن خطاب وهو المحكوم عليه ومن
 خطاب به وهو المحكوم عليه به ولما كانت هذه الاثلاث وثبت
 المصن مباحث كل منها في فصل وقال وفيه اى في هذا
الباب ثلاثة فصول الفصل الاول في الحاكم
 واعلم ان النزاع في ان من صدر عنه الحكم عن خطاب الله تعالى المتعلق
 بافعال المكلفين هو الله تعالى واما النزاع وقع في الحاكم بحسن الاشياء وقبحها
 فذهب اهل السنة الى ان الحاكم هو المبتدع لا غير وذهب المعتزلة
 الى ان العقل حاكم ايضا وتحديد هذا البحث هو ان يكون الفعل متعلقا
 بالخير او الذم عاجلا او الثواب او العقاب آجلا لا يثبت الا بالشرع
 وعند المعتزلة ليس ذلك الا لكون الفعل واقعا على وجه مخصوص لا جمل

وهو فرض الوقت

وجوده

الخطاب

ملك الغير بغير اذن المالك لان السمع والبصر ملك الله تعالى وهو يتصرف
فيهما بغير النظر الى المصنوعات والسمع الى المسموعات وانصرف ملك
الغير بدون اذنه وبغير اذن المالك الى استحقاق العقاب والثاني لانه اى
هذا الشكر كما استوفوا بالمنعم لحقارة الدنيا بالقياس الى كبريائه و
ما مثل الاكمل فقير خضر مائة ملك عظيم ملك البلاد شرفا وغزا ويعم
وهبا ونهبا فتصدق عليه بلمحة خبز فطقق يذكروها في الجامع
والمحافل ويشكره عليها فانه بعد استنزاهه بالملك فكذلك بمنزلة الملك
بالنسبة الى الملك وما يملكه الملك اكثر مما انعم الله تعالى به على العبد بالنسبة
لله تعالى والثالث لانه اى هذا الشكر وبالايقاع لا يفي بكونه و
وعظيمة اى لا يقع على الشكر اللائق والطريق المرفق به تعالى فبصيرتها
لخوف من العقاب وقيل نقض اجمالى للدليل المذكور وهو ان
يقال وليكم ينقض بالوجوب الشرعى فلا يكون صحيحا يعنى لو صح
دليلكم بجميع مقرراته لزم ان لا يجب شكر المنعم شرعا وانتم لا تقولون
به وذلك لانه لو وجب لوجب اما لفائدة او لفائدة والثاني عيب وعلى
الاولى هو عاينه على الله تعالى او الى العبد اى يعين ما ذكرتم قلنا قد
في جوابه لاننا لو وجب لوجب الشكر شرعا لوجب لفائدة كيف
واجاب الشرع حكما لا يستدعي فائدة والفعل الذى لا غاية له غير
قيم من الله فهو عاينه لكن حاز ان يكون تلك الفائدة في الآخرة
والشرع مستقل بذكرها بخلاف العقل فلا يتم المعارضة الفرع
الثاني الافعال الاختيارية للعبادة قبل البعثة وورد الشرع
مباحة عند البصيرة اى مقولة البصرة وبعض الفقهاء من الشافعية
والحنفية ومخرجة عند البغدادية اى مقولة البغداد وبعض الامامية
من الشيعة وابى على بن ابي هريرة عن الشافعية وتوقف اى ذهب
الشيخ ابو الحسن الاشعري وابو بكر الصيرفي من الشافعية الى انها
على التقف وفسره الامام بعدم الحكم اى فسر الامام في هذا الدين الارى
هذا التوقف الذى ذهب اليه الشيخ وابو بكر بعدم الحكم اى لا حكم في الال

الاختيارية

الاختيارية قبل الشرع فبحث المصنف معه في هذا فقال
والاولى ان يفسره اى التوقف بعدم العلم بالحكم اى لما حكم
وكن لا تعلم بعينه ولا يفسر بعدم الحكم لان الحكم قد علم عنده
اى عند الاشعري ثابت قبل وجود الفاعل فكيف يستقيم
نفيه بعد وجودهم وقيل البعثة وقيل الضمير في قوله عنده
عائد الى الامام وهو مردود لان تفسير القول راجع الى مقضى
قاعدة قائله لا قاعدة مقضيه ثم ان المصنف استشهد بسوالا على
هذا البحث وتقرير السوال ان يقال تعلق الحكم بالافعال
الاختيارية حادث فيجوز ان يكون مراد الامام بعدم الحكم قبل
البعثة عدم التعلق كما تقدم مثله في اول الكتاب في قولنا هل
المراة بعد ان لم تكن ان معناه حدث تعلق الحبل لا الحبل نفسه
فاجاب عنه بقوله ولا يتوقف تعلقه اى تعلق الحكم على البعثة
اى لان ان تعلق الحكم موقوف على البعثة وغاية حاشى الباب انه
لو لا ذلك لزم تكليف عال لطاق ولا ضمير فيه لتحويل الى الشيخ
المكلف بالمال وذلك جائز عنده ثم لما فرغ من تقرير الاقوال في
هذه المسئلة اراد ان يذكر حججه مثبتى الاحكام فيها ونزيفها للمؤمن من ذلك
التوقف في هذه المسئلة فقال احتج الاولون القائلون بالاباحة
وهم موقلة البصرة وبعض الفقهاء على اباحة الافعال الاختيارية قبل
البعثة بوجوه الاولى بانها اى الافعال الاختيارية كشراب الماء
مثلا انتفاع خال عن اماره المفسدة لان الفرض انه كذلك وخال
عن مضرة المالك لان ما كنهه يواسى الله تعالى وهو لا يتضرر بشئ فيسبح
اى فيكون مباحة لان الاباحة دارة مع الانتفاع الخالى عن اماره المفسدة
ومضرة المالك وجودا وحدها اما وجودا كما فلا لا يستطال بجدار
الغير والاقبياس من ناره والمنظري مرآة بغير اذنه فانه ايج كونه
انتفاعا خال عن اماره المفسدة ومضرة المالك فلما وجدنا الاباحة
دائرة مع هذه الاوصاف وجودا وعرضا وذلك على انها علة لها لان

تفتنى

٧
اتخذها فظاهر

الدوران يدل على العلوية ثم ان هذه الاوصاف التي حكمنا بانها علمية لا اشارة
 وجدنا اوصافا مستلزمة للحكمة بانها احتياجية واما قال المفسر عن اشارة
 المفسرة ولم يقل عن المفسرة لان العبرة في القبح انما هو بالمفسرة المستقرة
 الى الامارة فاما المفسرة الخالية عن الامارة فلا اعتبار بها الا انما هو لم يورث
 من جسد تحت حائط عال واني سلم دون الحائط المستقيم وان وقعت
 عليه واعلم ان التمثيل بالاعتباس فاسد لان الاعتباس هو اخذ
 جزء من النار وهو لا يجوز بغير الاذن قطعاً قال الجوهري
 القيس شعله من نار وكذلك المقياس يقال قيس من نار القيس
 قيساً فاقبسي اي اعطاني منه قيساً وكذلك اقبس من نار هذا
 لفظ مجرور في كلام المصنف ان يقال والاعتضاء بناءً وشبهه
 كذا التمثيل بالاعتضاد ليس مجعاً عليه بل فيه خلاف عندنا حكماء
 الامام في النهاية في كتاب الصلح في المدار لما يكون يقع فيه فرد احدهما
 بيناء والوجه الثاني ما اشار اليه بقوله وايضا احتجوا بوجه اخر
 وهو ان المواكيل اللدنية التي خلقها الله تعالى انما خلقت لغرضنا
 اي لغرض عالم الدنيا اذ لو لم يكن لغرض راجع اليها فاما ان يكون
 مخلوقه لا لغرض اصلاً وهو باطل لا امتناع العيب او يكون مخلوقه لغرض
 يرجع اليه تعالى وهو باطل ايضا لا استغناء تعالى عن الاعراض به
 فثبت انها مخلوقة لغرضنا وحفيد انما خلقها اما للاضرار او النفع
 وليس للاضرار اي ليس لغرض من خلقها فقررنا به اتفاقاً من العقلاء
 فهو للنفع اي خلقت لينتفع بها وهو اي ذلك النفع اما ان يرى
 وهو التلذذ والاعتناء او ديني على وهو الاجتناب عنها لاجل
 قرب الاخرة مع الميل الى ميل النفس الى الحلال او ديني على وهو
 الاستدلال بها اي بتشبه طعمها على كمال قدرة الله تعالى والحال
 ان جميع المذكورات لا يحصل الا بالتناول مضافاً الى تناول
 مباحاً بل محتاجاً اما التلذذ والاعتناء فقط والاما الاجتناب مع
 الميل فتدرك فلا ناهيها عن التناول ان لو دعت النفس اليها وذلك بعد

التناول واما الاستدلال فلانه موقوف على معرفتها ومعرفه المذوقات
 لا يحصل الا بالمذوق فعلم ان الغرض موقوف على التناول وتحصيل
 الغرض مطلوب فما يتوقف عليه الغرض يكون ايضا كذلك وهو واني
 لم يكن واجباً فلا اقل من الاية فثبت اباحة الافعال الاختيارية
 واجيب عن الوجه الاول وهو القياس على الاستدلال
 والاعتباس يجامع الانتفاع المذكور يمنع الاصل اي لان ان الاصل
 المقاس عليه وهو الاستدلال والاعتباس مباح قبل الشروع لانه
 قد من افراد المسئلة واباحته الآن انما ثبت بالمشروع والكلام فيها
 قبل الشروع لا فيما بعده واجيب ايضا بمنع عليه الاوصاف
 اي ولو سلمنا اباحته لاصل المقاس عليه لكن لان ان العلة في اية
 هو هذه الاوصاف وهو الانتفاع الخالي عن اشارة المفسرة ومعرفه
 الماكذ والعتاس انما يقع عند اشتراكها في العلة ولما كان هنا
 مظنة ان يقال الحكم وهو الاباحة ويرجع تلك الاوصاف وجوداً
 وعدمه لانه كلما اتي وجبت هذه الاوصاف وجبت الاباحة ومن
 عرفت عرفت والدوران يدل على علية المدار للدار دفع بقوله
 والدوران ضعيف اي دلالة الدوران على كون الوصف علمية للشئ
 الذي دارعه دلالة ضعيفة على ما سأل في القياس ان شاء الله تعالى
 واجيب عن الوجه الثاني وهو قولهم ان الله تعالى انما خلق المواكيل
 اللدنية لغرضنا بان فعله اي الله تعالى لا يعمل بالقدر كما بين
 في علم الكلام ~~فثبت~~ هذا استدلالاً اي لان ان خلق المواكيل لغرض كيف
 وفعله غير معلل ~~فثبت~~ هو خارج عن الترجيح لانه خارج عما اقام الدليل
 على التحريم بقوله لا امتناع العيب من غير فرض دليل ولا اقامة دليل
 على خلاف ما اقام عليه والسيد المعبر في قوله لم يلزم العيب ما استغنى
 وهو لا يخفى في توجيه كلام المفسر ان هو لم يفرض له وعين جعل كلامه
 معارضته وتوحيدها ان يقال عندنا دليل ينافي ما اثبت عليكم وهو ان
 خلق المواكيل فعل الله تعالى ولا شئ من فعله تعالى يجعل بالعرض خلقها

فعل

دفع

لا يكون لغرض فالحاكم كبرى الدليل المطوى صغره فانه ما في ذلك انه لم يذكر
 دليل الكبرى لشهرته و هو ان القادر للحكم اذا فعل لغرض فانه لم يكن حصوله
 اولى به من غيره اقتنع الفعل والا كان عتيا وسفها وان كان اولى به لزم
 الاستكمال واغرض بكون اولوية حصوله بالنسبة الى العبد فلا يكون عتيا
 اى ضالفا عن الاولوية مطلقا واجيب بان كونه اولى هل يكون اوليا
 تعالى ام لا فيلزم الاستكمال على الاول والعيب على الثاني وتبينه نظر
 اذ لزم العيب على الثاني ممنوع وانما يلزم لو لم يكن اولى بوجه وان سلم
 ان اوجهه تقليله بالغرض فالغرض لا غرض فيما ذكر ممنوع
 لجواز ان يكون لغرض اى يرجع اليه ولا يتوقف على تناول **فلم يمت**
ان ليس كذلك في **الالاخرون** اى واجبة الاخرى القائلون
 بجملة الافعال الاختيارية وهم الجذبات وبعض الامامية وغيرهم
 على مذاهبهم بان الافعال الاختيارية قبل الجنة كاكل الفاكهة مثلا
 تصرف في ملك الغير بغير اذن المالك يحكم كافي الشاهد اى قياسا
 على الشاهد وهم المختومات ورد هذا الاستدلال بفتح الاصل اى لا سلم
 ان الحرية ثابتة في الشاهد ان العقلية المتنازع فيها وان اريد الشريعة
 لم تثبت المظن وبالفريقين الشاهد والغائب بان الشاهد يتصرف
 اى بذلك التصرف دون الغائب وهو الله تعالى لكونه منزها عن
 التفرد وحليله يجوز ان يكون التفرد لله الحرية في الشاهد فلما
 انتفت في الغائب انتفت الحرية ايضا **فليس** على الجواب
 عن سوال مقدور تفرع ان الافعال قبل الشروع ان كانت ممنوعا
 عنها كانت محرمة وان لم يكن كذلك فهي مباحة وانما كان فالقول
 بالتوقف يعني ان لا حكم باطل والجواب **انا غنح** الاباحة على تقدير
 عدم المنع والحرية كيف وعدم الحرية لا يعجب الاباحة لان عدم
 المنع من الفعل الذي هو عدم الحرية اعم من اللزوم في الفعل والترك
 الذي هو الاباحة لشمولها لايها والوجوب والترك والكلية فيكون
 عدم الحرية والمنع اعم من الاباحة فكيف مستلزما لهما لعدم استلزام

ما جاز في حقنا من وجوب
 وكس حاله في قسمه في اقسامه
 الاولون في
 اريد

العام

العام الخاص اقول يقال عليه ان عدم الحرية يستلزم مطلق
 الاذن بمعنى عدم الخرج في الفعل من غير تعريف بالخصوصيات
 وهو المعنى بالا باجته هذا ويمكن دفعه بان النزاع في حكم العقل
 بثبوت الاباحة عند الشارع بمعنى تعذر خطاب بفعله على سبيل
 دفع الخرج في الفعل او الطرفين لاني حكمة بغيره وعدم الخرج لتحقيقه
 في فعل انهيته مع انه لا يسمى مباحا **الفصل الثاني**
في الحكم عليه اى في بيان يصح ان يكون حكما عليه بحكم شرعي
 ونصه من لا يصح وفيه اى في هذا الفصل مسائل اربع
المسئلة الاولى ان المعدوم يجوز الحكم عليه لا يعني ان المعدوم
 حال كونه معدوما ما هو راس فان ذلك معلوم البطلان ضرورة
 بل يعني ان المطلب القديم قائم بذات الله تعالى حتى اذا وجد المعدوم
 وصار مكلفا تعلق به ذلك المطلب من غير تجدد امر **أخوه** استدلال
 عليه بقوله كما انا مأمورون بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم
 مع ان امره كان حاله عدونا يعني لو لم يجز الحكم على المعدوم لما امرنا
 بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم والملازم باطل اجماعا اما الملازمة فلان
 كما هو صريح وقت امره صلى الله عليه وسلم ولا مانع مننا سوى ذلك عند
 الخصم فان قيل لاننا مأمورون حال عدمه بحكمه بل الرسول
 صلى الله عليه وسلم قد اخبرنا بان من سئل عن المكلفين وبصر مستعدا
 للخطاب قال الله تعالى **سليما** فعلى هذا يكون صلى الله عليه وسلم مخبرا
 لا امرا قلنا في جوابه **أمر الله تعالى في الازل** ايضا كذلك اذ معناه
 ان فلانا اذا وجد وصار مستعدا للخطاب فهو مأمور بكذا كما قلتم في
 امر الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا اصاب ذلك في هذا فليجزي مثله في امر
 الله تعالى فان قيل الامر في الازل غير معقول لانه ان كان يعني
 الاخبار يستدعي سماعا وان كان يعني الامر يستدعي مأمورا كقول
 في الازل **سأع** ولا مأمور فيكون باطلا اذ الاخبار بلا سماع
 والامر بلا مأمور عيب فان من يجلس في داره يأمر بأمر مختلف

لما فرغ المصنف من الكلام في
 الحكم استقل الى الحكم عليه
 وقال ٤٤

ان الحكم على حاله ان كان في معنى
 الحكم ٤٤

ويجوز باضمار متعده من غير حضور احد عن عايشا سفيها بخلاف
 امر (رسول صلى الله عليه وسلم) فانه وجد هناك حنظل من سمع منه وبلغ
 الدنيا بانقل قلنا في جوابه ما ذكرتم من لزوم العيب والتقصير
 على تقدير الامر بالاخبار بلا ما هو ولا سماع مبنى على القول
 قاعده القبح العقلي قد تقدم بطلانه ومع هذا الى مع كونه مبنيا
 على ما ذكر فلا سقمه اذا امر الله تعالى في الاول ليد التلطف بصيغته
 انقل حتى يكون بدون مخاطب عينا بل هو الطلب القائم بذاته ولا امتناع
 في تحقيقه مع عدم المأمور به اذا سقم في ان يكون في النفس طلب التعلم
 من ابن سينا فكذا ابرهنا ونسكت المعتزلة بان جواب الحكم والامر لعدم
 في الازل في عدم الكلام باقسامه وهو باطل من وجوه **الاول** انه ان قام
 بمحل اخر لم تقدم تلك المحل وهو باطل وان كان قائما بذاته وهو ممكن لا يحتاج
 تعدد تعدد الواجب لذاته فالجواب فيه ان كان هو الذات كان فاعلا لا يكون
 واجب الحصول له وقابلا له لقيامه بذاته فيكون يمكن الحصول له فيلزم تحققه لذاته
 بالوجوب والامكان وجه متساويان وان كان صفة تقبل الكلام فيها فيستلزم
 وان كان منفصلا لزم الاشكال بالغير **الثاني** انه ان كان صفة كاللزم استحالة
 باوراه والا يجب تنزهه تعالى عنه **الثالث** انه لو قد يقال لا امر المتعلق بغيره
 الامر المتعلق به و في متعدد القديم بالانواع والافراد وهو باطل اما اولها فانه
 الكلام في الازل عندكم واما ثانيا فلما ذكرتم في المدة القديمة من انما واحدة
 لانها لا امتناع وجوبها والاحتياج الى مقصود وبطلان التسلسل سديت الى
 الذات بطريق الايجاب لا لاختياره لانه ينافي القديم والواحد المرجح لا يميز
 منه الا الواحد وهذه الوجوه تجرى في نفى جميع الصفات سوى نحو الحيوة
 لعدم جريان الاحتمال فيه **الجواب** عن **الاول** بان اللازم للقاء بلية الحصول
 له بالامكان العام وهو لا ينافي الوجوب واما المناق في الحاضر وعن الثاني
 بان لا لزوم الاشكال بل كمال الصفة لانها صفة وعن الثالث بان التعدد
 اعتبارا بحسب المتعلقات ولا يلزم منه التعدد الحقيقي مثله الا بصار
 مع المبهمات على ان في عدم صدور اكثر من واحد عن المرجح الواحد وفي

أي في نفس الواحد

صحت تنوع الالاس والنبى والمفرد والاشباب
 والذات والتعدد بالانواع والتعدد بالافراد
 الى الامور والامر بغير الامر لغيره
 وغير ذلك

وعدة الكلام كلاما بين في الكلام **المسئلة الثانية** في بيان ان الغافل
 هل يجوز تكليفه ام لا وهي متفرعة على نفى تكليف ما لا يطاق وذلك لان تكليف
 المحال اذا لم يجوز لا يجوز تكليف الغافل لان تكليف الغافل موقر به اذا عرفت
 هذا فتقول لا يجوز بالتشغيل من التجوز تكليف الغافل من فهم
 الخطاب من احال تكليف المحال ويشترط فهم المكلف للتكليف لا كماله الا
 بدون النعم والبراد ان بهم الخطاب قد ما يتوقف عليه الامثال لا بان يصدر
 عليه بانه مكلف واللازم الدوب وعدم تصديق الكفر لعدم تصديقهم بكونهم مكلفين
 واما العالمون بجواز التكليف بالمحال فقد اختلفوا فيه فالجمهور ذهبوا الى جواز
 ومنعه بعضهم وقرأوا بين هذا والتكليف بالمحال يحصل فائدة وهو التنبه باليوم
 والبشر والكرامة في الثاني والثاني **الاول** واستدل البعض على امتناعه
 بانه لو صح تكليف الغافل لا يستلزم حصول الفعل على قصد الطاعة والالزام
 باطل فان الاتيان بالفعل المأمور به بطريق كونه امتثالا وطاعة لا الرضايع
 يعتمد العلم بالمكلف به ضرورة انه يتوقف على النية وهي على العلم به
 والمفروض انه غافل ولا يبقى للخروج عن هذه الامثال مجرد الفعل من
 غير نية الامثال هذا جواب عن سؤاله مقدرة توجيهه ان الفعل المجرد
 عن قصد الامثال والطاعة قد يقع من الغافل على سبيل الاتفاق و
 حسيضا فاذا علم انه قد وقع الفعل من شخص فلا حاجة في تكليفه به فلم قلتم
 انه لا بد من قصد الامثال حتى انه يلزم منه العلم بالفعل ويتوجه الطلب
 نحوه وجوابه انا انما قلنا بذلك للحديث الصحيح المشهور لقوله صلى الله
 عليه وسلم انما الاعمال بالنيات اي انما يحصل الاعمال بالنيات فكل عمل
 لانية معه كماله واذا كان كذلك فلو وقع التكليف به حال عدم العلم به يلزم
 بطلان التكليف بالمحال وانه باطل عندهم **قال** المراسي ناقلنا عن الحصول
 مجرد قوله صلى الله عليه وسلم دفع العلم عن ثلاثة الحديث وافى بانبات المطلوب
 وفيه نظر اذ النص انما يدل على عدم العلم بالواقع لا بالمتصور على عدم الجواز
 وتوقف الدليل الدال على امتناع تكليف الغافل بوجوب المعرفة اي هذا
 الدليل ينتقض بوجوب معرفة الله تعالى وتزج من وجه **الاول**

التكليف

وهو عن الصبي حتى يحسن الحزن
 حتى يتيقن وعن الثام حتى يستيقظ

ان التكليف بها حاصل بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بعرقه الله تعالى
 وادع فلا جاز ان يكون واردا بعد حصولها لا متناع تحصيل الحاصل فيكون
 واردا قبله وحديثه فيتحقق الاطلاع على هذا الامر لان معرفة امر الله تعالى
 بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بشئ وهو عاقل عنه المشايخ انه
 يستحيل تصدق الا مثقال فيها لان المكلف لا يعرف وجوبها عليه كما قرناه
 فقد كلف بشئ لا يجب فيه تصدق الا مثقال واجيب بانه مستثنى
 من القاعدة لقيام الدليل عليه وان لا يجوز تكليف الغافل كان المذنب
 لا يجوز تكليف الغافل الا في اول الواجبات وهو موقوفه الله تعالى والوا
 وفيه فغلط لان الدليل العقلي ان لم يصح فلا يعتد به وان صح وهو عام
 لم يصح الاستثناء لاننا يصح في الاستثناء في السبب العبري يمكن ان يقال
 ما كلف به ان كان مما يجوز ان يعلم قبل الايمان به ولم يكن العلم به منافيا
 للتكليف كان العلم به في الاستثناء شرطا ولا فلا كما في المعرفة والالزام التكليف
 بالحق اقول حاصله يرجع الى تحقيق تقص الختم ولا يجد فيه بيان الطعنة
 والا قرب ان يقال ان الدليل ليس عقليا من فالتوقف على الحديث المذكور
 فنحن نخصص الحديث بغير الصورة المذكورة لما ذكرتم **المسألة الثالثة**
 الاكراه على قسمين اكره على اي دفعات النفس او العضو او كراه غير على
 الاول وهو الاكراه الملبى يمنع التكليف على ما هو اي بالفعل المكرة عليه
 وينقيضه قال الامام لان المكرة عليه واجب الوقوع وضده ممتنع
 والتكليف بالواجب والممتنع محال وهذا هو معنى قوله لزوال القدرة
 وهي شرط التكليف لان القادر على المشي هو الذي ان شاء فعل وان شاء
 ترك وهذا القسم لا خلاف فيه واي الثاني وهو غير الملبى فلا يمنع التكليف
 قيل هو لا ينافي التكليف لان الفعل ان توقف على داعية من العبد كان
 الجبر لا ينافي الاستناد للداعية بالضرورة الى الله تعالى ووجوب الفعل عندها
 والواجب عز مقدور وان لم يتوقف كان دحان احد الطرفين اتفاقا غير مختار
 فاذا جاز التكليف به فليجوز مثله في الاكراه وقد عرفت ما روي عليه قال
 السيد العبري هذا الاكراه يدفع اصل القدرة بخلاف الشرع والداعية

من هذه القاعدة
 التكليفية في مكانه
 قيل هو

بقا

لبقاء اصل القدرة معها قيل ولحق ان الاكراه وان كان ملجئا لا ينافي
 القدرة ولا اختيارا لانه حمل الغافل على اختيار لا هو ان غرضه فلا ينافي
 الاختيار ولا التكليف ولما ذكرنا المكرة عليه فرضا فيجب على فعله
 كافي الاكراه بالقتل في شرب الخمر وهو ما يرضى عليه كافي الاكراه على قتل
 مسلم بغير حق **المسألة الرابعة** في بيان ان التكليف بالفعل هل
 يتوجه على المكلف عند مباشرة الفعل او يتوجه عليه قبلها ففيها
 اختلاف فقالت الاشاعرة التكليف يتوجه عليه عند مباشرته
 يعني المأمور انما يصير مكلفا حال مباشرة الفعل واما قبل ذلك فلا
 امر بل هو اعلام بانه في الزمان الثاني سيحير ما روي بالملبا مشيرة
 وقالت المعتزلة التكليف بالفعل لا يتوجه على المكلف عند المبا
 بل يتوجه عليه قبلها واستدل على الاول بقوله قلنا ان القدرة
 حثيثا اي حين مباشرة الفعل لا قبلها فلو كان مكلفا قبل الفعل لكان
 مكلفا بالاقتران له عليه وهو محال والدليل على ان القدرة لا يكون الا
 مع الفعل من وجه آخر ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور كالقرب
 المتعلق بالمضروب ووجود المتعلق بدون المتعلق محال الثاني
 ان قدرة العبد عرض والعرض لا يبقى والذين لم يقررت القدرة
 لعدم عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور متعلقا بالقدرة وذلك
 مستحيل قيل التكليف في الحال اي اجابت المعتزلة عن هذا
 بان التكليف الذي اشتناه قبل المبا شرع ليس هو التكليف بنفس
 الفعل حتى يلزم ان يكون تكلفا بالاقتران للمكلف عليه بل التكليف
 في الحال اي قبل المبا شرع انما هو بالاقتران اي بايقاع الفعل
 في ثاني الحال اي حال المبا شرع واجاب المض بقوله قلنا
 الا يقاع اي الايقاع المكلف به ان كان هو نفس الفعل في حال
 اي فالتكليف في حال في الحال اي قبل الفعل لانه يلزم من امتناع
 التكليف بالفعل قبل التلبس به امتناع التكليف بالاقتران لان
 الفرض انه هو وان كان الا يقاع غير الفعل فيعود الكلام الى هذا

البيد هاهنا
 (محمدا اي ع)

الابقاع فنقول هذا الابقاع المكلف به هل وقع التكليف به في حال
 وقوعه او قبله فان كان في حال وقوعه فيلزم ان يكون التكليف حال الابقاع
 وهو المدعى وان كان قبله فيلزم ان يكون مكلفا بالقدرة له عليه لا
 بشئ ان القدرة مع الفعل فان قالوا التكليف انما هو بالتقاء هذا الابقاع
 فنقول الكلام اليه ويرى الى التسلسل او ينتهي الى ابقاء يكون التكليف
 به حالة مبشرته وهو المدعى والذي قاله ضعيف فان قول الخصم انه مكلف
 في الحال بالابقاع في ثانی الحال لا شك ان معناه ان التكليف في الحال
 والمكلف به هو الابقاع في ثانی الحال هو زمان القدرة فكيف يصح ان يشرط
 عاقلة وكما نه توهم ان المراد ان الابقاع مكلف به في الحال وليس كذلك
 وتوهم هذا مسئلة ذكرها الامام في المحصول عقيب هذه فقال
 اذا قال السيد لعبده ضم غدا فالامر بتحقيق غدا في الحال بشرط بقاء
 المأمور قادر على الفعل قال فاما اذا علم انه تذا ان زيدا سيجف
 غدا فهل يصح ان يقال ان الله تعالى امره بالصوم غدا بشرط حيوة فيه
 ذهب القاضي والغزالي الى جواز لفظة الامتحان ومعه جمهور المعتزلة
 فقد وضع هذه المسئلة انه يصح ان يؤمر الانسان بالفعل في الحال
 قالوا عند المباشرة واجب الصدور اى احتجت المعتزلة عليا بان الفعل
 عند المبشرة واجب الوقوع فلا يكون مأثورا به لعدم القدرة عليه لان القادر
 هو الذي ان شاء فعله وان شاء تركه ولا نه لو كانت له قدرة على تحصيل
 المات محصلة الحاصل اجاب المص بقوله قلنا حال القدرة والقدرة على
 كذا كذا اى واجب الصدور مع انه مكلف به بقاء التكليف به الى الغدا في
 منه اتفاقا وتقديره موقوف على تفسير القدرة والداعية فاما القدرة
 فالمراد بها هيئتها هو التمكن من الفعل واما الداعية فنقول اذا علم
 الانسان او ظن او اعتقد انه في الفعل او ان تركه مصلحة واجبة حصل
 في قلبه ميل جازم اليه فهذا العلم او الظن او الاعتقاد هو المسمى بالداعية
 جازما من قولهم دعاه اى طلبه وكان علمه بالمصلحة طلب منه الفعل وقد
 يسمى الداعي بالعرض والمجموع من القدرة والداعية يسمى بالعللة الثابتة

ان الفعل

واذا

واذا وجدت يجب وقوع الفعل وقيل لا يجب لكن يصير الفعل اولى
 اذا عرفت الداعية امتنع وقوعه على الخار الذي جزم به الامام اذا علمت
 ذلك فتوهم ما قاله المص من وجوب احداهما قال الامام في المحصول ان القدرة
 مع الداعي مؤثرة في وجود الفعل ولا امتناع في كون المؤثر مقارنا لما ترتب
 القدرة مقارنته للفعل مع كونه واجب الوقوع فاستحق قولكم ان ما كان واجب
 الصدور لا يكون مقدورا الثاني وهو الاقرب الى كلام المص ان الفعل يرتب
 وجوده على وجود القدرة مع الداعية فيكون مأثورا حال القدرة والداعية
 عند المعزلة لكونه من جملة الازمان التي قبل الفعل مع ان الفعل واجب الوقوع
 في تلك الحالة فينبغي ما قلناه واعلم ان العلة هل هي متقدمة على المعلول
 مقارنته له فيه قولان مشهوران فان التزم تخلف القول الاول فيجاء الثاني
 وان التزم الثاني فيجاء الاول فنخلص انه لا بد منهما ولكن ان نقول
 اذا كان الفعل قبل المباشرة غير مقدور عليه وعند المباشرة واجب الوقوع
 فيلزم التكليف بالمتنع او الواجب وهو حال **الفصل الثالث**
 في بيان المحكوم به وهو للاشور من افعال المكلف وفيه اى في هذا
 الفصل مسائل ثلاث **المسئلة الاولى** في انه هل يجوز ورود
 الامر بالمحال الذي لا يقدر عليه المكلف ام فيه والختار عند المشهور
 ان التكليف بالمحال جائز خلافا للمعتزلة والماتريدية والامام الغزالي
 اما عند المعتزلة فلوجوب الاصل واما عند الماتريدية فلا نه لا يليق
 من التكليف واما عند الغزالي فلا نه التكليف اقتضا طاعة فاما لم يكن
 في الفعل طاعة لم يكن اقتضا الطاعة متصورا واختار المص انه
 جائز واستدل عليه بقوله لان حكمه اى حكمه الله لا يستدعي عرضا
 لاستغناء عن الاغراض فبان ان يكلف بالمحال قبل المحال لا يتصور
 وجوده وكل ما هو كذلك لا يكلف به بالمحال لا يكلف به فلا يطلب
 يمكن تقريره على وجهين الاول ان المحال لا يمكن وجوده في الخارج من
 المكلف واذا كان كذلك فلا يطلب لان طلبه عبث وهو باطل هذا منع المعتزلة
 الثانية فانما محل النزاع الثاني ان المحال لا يتصور العقل وجوده

خلافه

من المكلف

في المكلف بالانسان

وكلا لا يتصور العقل وجوده لا يطلب ينتج ان الحال لا يطلب اما بيان
 الصغرى فلان كل ما يتصوره العقل فهو معلوم لان التصور قسم من
 اقسام العلم وكل معلوم فهو متعين بالضرر في كل متعين فهو ثابت لانا لا نقدر
 صفة وجودية والصفة الوجودية لا بد لها من موصوف موجد والا فمقام
 الموجود بالمعزوم وهو محال فلو كان الحال متصورا لكان ثابتا كنه غير ثابت
 فلا يكون متصورا واما بيان الكبرى فلان ما لا يتصور العقل وجوده فهو
 محال وطلب الشيء مع الجهل به محال في جوابه بنوع المقدمة الاولى فانه لو كان
 لا يتصور امتنع الحكم عليه بعينه ما قاله ولكنهم حكموا عليه بان سحاشته في
 غير واقع خبرنا ان التكليف اي التكليف بالحال جائز غير واقع بالمتنع
 لذاته وذكر المتنع بالذات مثالين احدهما كاعطام القوم اي الذي لا
 اول لوجوده وهو الباري سبحانه وتعالى فانه قد تفرد في علم الكلام ان كل
 قديم وجودي يمتنع عليه العدم واحترذا واعلم الوجودي عن الازل
 فانه قديم ولم يمتنع عده لان مفهومه عديم وهو سلب الابداء الثاني
 ما اشار اليه بقوله وقلب الحقائق يجعل الممكن بالذات تمتعها بالذات
 وبالعكس ثم استدل على عدم الوقوع بعجز الاول استقراء اي
 اننا استقرينا وتفحصنا عن الاحكام التكليفية فما وجدنا فيها التكليف
 بالحال لذاته قال المير وفيه نظر فان الاستقراء التام غير معلوم والثاني
 لا يعيد انتم اول استقراء التكليف الشرعية محصورة فلا اعتراض بعدم العلم
 بعلم المستقرى ازام بالجهل والاستقراء هو الاستدلال بنسب الحكم في
 الجزئيات على غرض القاعدة الكلية وهو ما اخذ من قولهم قرات الشيء
 قرانا اي جمعه ونحمت بعضها الى بعض قاله الجوهري والسين في الطلب
 فلما كان المجتهد طالبا لا افرادها حالها لينظر هل هي متوافقة ام لا
 عن ذلك بالاستقراء والوجه الثاني لقوله لا يكلف الله نفسا الا
 وسعها وجه الدلالة ان الالام تنف الجوان واما نفقت الوقوع عماليس
 في الوسع والمتنع لذاته ليس في الوسع وعورض هذا الدليل وقيل
 ان التكليف بالمتنع لذاته واقع وذلك لان الله تعالى امر بالاهب بالايان

هذا هو الوجه الثاني في جواب السؤال الاول
 وهو ان التكليف بالحال جائز غير واقع بالمتنع
 لذاته وذكر المتنع بالذات مثالين احدهما كاعطام
 القوم اي الذي لا اول لوجوده وهو الباري سبحانه
 وتعالى فانه قد تفرد في علم الكلام ان كل قديم
 وجودي يمتنع عليه العدم واحترذا واعلم الوجودي
 عن الازل فانه قديم ولم يمتنع عده لان مفهومه
 عديم وهو سلب الابداء الثاني ما اشار اليه بقوله
 وقلب الحقائق يجعل الممكن بالذات تمتعها بالذات
 وبالعكس ثم استدل على عدم الوقوع بعجز الاول
 استقراء اي اننا استقرينا وتفحصنا عن الاحكام
 التكليفية فما وجدنا فيها التكليف بالحال لذاته
 قال المير وفيه نظر فان الاستقراء التام غير
 معلوم والثاني لا يعيد انتم اول استقراء التكليف
 الشرعية محصورة فلا اعتراض بعدم العلم بعلم
 المستقرى ازام بالجهل والاستقراء هو الاستدلال
 بنسب الحكم في الجزئيات على غرض القاعدة الكلية
 وهو ما اخذ من قولهم قرات الشيء قرانا اي
 جمعه ونحمت بعضها الى بعض قاله الجوهري والسين
 في الطلب فلما كان المجتهد طالبا لا افرادها حالها
 لينظر هل هي متوافقة ام لا عن ذلك بالاستقراء
 والوجه الثاني لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها
 وجه الدلالة ان الالام تنف الجوان واما نفقت
 الوقوع عماليس في الوسع والمتنع لذاته ليس في
 الوسع وعورض هذا الدليل وقيل ان التكليف
 بالمتنع لذاته واقع وذلك لان الله تعالى امر
 بالاهب بالايان

هذا هو الوجه الثاني في جواب السؤال الاول
 وهو ان التكليف بالحال جائز غير واقع بالمتنع
 لذاته وذكر المتنع بالذات مثالين احدهما كاعطام
 القوم اي الذي لا اول لوجوده وهو الباري سبحانه
 وتعالى فانه قد تفرد في علم الكلام ان كل قديم
 وجودي يمتنع عليه العدم واحترذا واعلم الوجودي
 عن الازل فانه قديم ولم يمتنع عده لان مفهومه
 عديم وهو سلب الابداء الثاني ما اشار اليه بقوله
 وقلب الحقائق يجعل الممكن بالذات تمتعها بالذات
 وبالعكس ثم استدل على عدم الوقوع بعجز الاول
 استقراء اي اننا استقرينا وتفحصنا عن الاحكام
 التكليفية فما وجدنا فيها التكليف بالحال لذاته
 قال المير وفيه نظر فان الاستقراء التام غير
 معلوم والثاني لا يعيد انتم اول استقراء التكليف
 الشرعية محصورة فلا اعتراض بعدم العلم بعلم
 المستقرى ازام بالجهل والاستقراء هو الاستدلال
 بنسب الحكم في الجزئيات على غرض القاعدة الكلية
 وهو ما اخذ من قولهم قرات الشيء قرانا اي
 جمعه ونحمت بعضها الى بعض قاله الجوهري والسين
 في الطلب فلما كان المجتهد طالبا لا افرادها حالها
 لينظر هل هي متوافقة ام لا عن ذلك بالاستقراء
 والوجه الثاني لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها
 وجه الدلالة ان الالام تنف الجوان واما نفقت
 الوقوع عماليس في الوسع والمتنع لذاته ليس في
 الوسع وعورض هذا الدليل وقيل ان التكليف
 بالمتنع لذاته واقع وذلك لان الله تعالى امر
 بالاهب بالايان

ما اى جميع ما انزل الله على الرسول صلى الله عليه وسلم فوجب
 عليه ان يصدق في جميع ذلك وعنه اى ومن جملة ما انزل الله تعالى
 انه اى بالاهب لا يؤمن به فقد صار اهل لاهب ما ثورا بان يصدق
 في انه لا يؤمن وانما يحصل التصديق بذلك اذا لم يؤمن فصار مكلفا
 بانه يؤمن وبانه لا يؤمن فهو جمع بين النقيضين الذي هو محال لذاته
 فالتكليف بالحال لذاته واقع وهو المطلق اجاب المعنى بقوله
 قلنا لان الله تعالى امر بالاهب جميع ما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم بعد ما
 انزل الله تعالى انه لا يؤمن يعني ان ذلك انما يلزم اذا كان الامر بالايان
 بكل ما انزل الله تعالى واردا بعد انزال انه لا يؤمن لانه اذا كان كذلك
 كان ما ثورا بالايان في الماضي ومن جملة انه لا يؤمن فصار محالا ومن
 لان ذلك بل يجوز ان يكون قد كلفه اول بالايان بكل ما انزل بعد ذلك
 انزل انه لا يؤمن وعلى هذا التقدير فلا يلزم المحال وان اجابنا
 بانه لا يؤمن ليس هو من الاشياء التي كلف بتصورها لكونه متينا
 من الدليل الدال على الوجوب وهذا المعارف باطل بل هو ما ثور
 بتصديق ما نزل وما سينزل اجماعا والاصواب ما قاله امام الحرمين
 وادقناه ابن الحاجب وغيره ان هذا من باب التكليف بالمستحيل
 لعينه وذلك لان الله تعالى اخبر عنه بانه لا يؤمن استحالة ايمانه لان خبره
 تقا صدق قطعا فلما من لوقوع الخلف في خبره تقا وهو محال فاذا امر
 بالايان والحالته هذه فقد امر بما هو ممكن في نفسه وان كان مستحילה
 لعينه كما قلنا في من علم انه لا يؤمن واما استدلالهم بكونه قد صار
 مكلفا بان يؤمن وبان لا يؤمن وهو جمع بين النقيضين فجاوب من وجهين
 الوجه الاول ان هذا التعقيب قد وقع في المحصول **والثاني**
 ان يقرب بان يؤمن بان لا يؤمن بخلاف الواو كما قال في المنتخب
 فانه مدلول الامر بالايان بانه لا يؤمن وقد صرح به في الفاصل فقال
 فيكون مكلفا بالتصديق انه في انه لا يؤمن يصدق واذا كان كذلك
 فلانها فانه بينهما البتة وذلك لان التكليف بالايان بان لا يؤمن تكليف

هذا هو الوجه الثاني في جواب السؤال الاول
 وهو ان التكليف بالحال جائز غير واقع بالمتنع
 لذاته وذكر المتنع بالذات مثالين احدهما كاعطام
 القوم اي الذي لا اول لوجوده وهو الباري سبحانه
 وتعالى فانه قد تفرد في علم الكلام ان كل قديم
 وجودي يمتنع عليه العدم واحترذا واعلم الوجودي
 عن الازل فانه قديم ولم يمتنع عده لان مفهومه
 عديم وهو سلب الابداء الثاني ما اشار اليه بقوله
 وقلب الحقائق يجعل الممكن بالذات تمتعها بالذات
 وبالعكس ثم استدل على عدم الوقوع بعجز الاول
 استقراء اي اننا استقرينا وتفحصنا عن الاحكام
 التكليفية فما وجدنا فيها التكليف بالحال لذاته
 قال المير وفيه نظر فان الاستقراء التام غير
 معلوم والثاني لا يعيد انتم اول استقراء التكليف
 الشرعية محصورة فلا اعتراض بعدم العلم بعلم
 المستقرى ازام بالجهل والاستقراء هو الاستدلال
 بنسب الحكم في الجزئيات على غرض القاعدة الكلية
 وهو ما اخذ من قولهم قرات الشيء قرانا اي
 جمعه ونحمت بعضها الى بعض قاله الجوهري والسين
 في الطلب فلما كان المجتهد طالبا لا افرادها حالها
 لينظر هل هي متوافقة ام لا عن ذلك بالاستقراء
 والوجه الثاني لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها
 وجه الدلالة ان الالام تنف الجوان واما نفقت
 الوقوع عماليس في الوسع والمتنع لذاته ليس في
 الوسع وعورض هذا الدليل وقيل ان التكليف
 بالمتنع لذاته واقع وذلك لان الله تعالى امر
 بالاهب بالايان

وصوابه

تصدق بهذا الخبر الوارد من استقام وهو كونه لا يؤمن والتكليف يتصدق
 بالخبر ليس تكليفاً بأن يجعل الخبر صدقاً حتى يكون ما هو لا يستمر على الكفر
 بل هو محرم عليه فكيف يسوغ أن يقال أنه ما هو بل لا يؤمن أليس
 قد قال الله تعالى لا تأثم بالغمثاء ولا تكلف بأن تصدق بهذا الخبر
 وهو يمكن إما تصديق صدقاً فلا والوجه الثاني أن الجمع بين التقيضين
 أغلظ من أن لو كان مكلفاً بالتصديق بجميع ما جاء به على التفصيل ونحن
 لا نسلم بل هو ما هو بالتصديق الإجمالي بأن يعتقد أن كل خبر صدق
 وعلى هذا فكيف التكليف بالحال وهذا هو أن الأول أن الأحكام لما
 قرر هذا الدليل في المحصول والمنتجب قال أنه مكلف بالجمع بين التصديقين
 وصاحب الحاصل جعلها تقيض فتابعه المعنى والسبب في هذا أن
 صاحب الحاصل نظر إلى الأيمان وعدمه وصح تقيضه وأما الأحكام
 فانه نظر إلى أن لعدم غير مقدر عليه كإسباقي فلا يكون مكلفاً به بل المكلف
 به هو كونه النفر عن الأيمان والكلف فعل وجوب فلا يكون تقيضاً للأيمان
 بل ضداً له وهذا هو الذي نظر أو أصوب والثاني أن قول الأحكام وأما بعد
 أن الله تعالى أنزل في حق أبي لهب أنه لا يؤمن فيه نظر لأن قوله ثبت يدا
 أبي لهب لا يدل عليه لأن الخبر وإن كان موجوداً حال تلبس بالكفر
 فقد يروى وأما قوله تعالى سيصلى ناراً فذلك لا احتمال أن يكون صلى بسبب
 كبره أنها بعد الإسلام **المسألة الثانية** في أن الكفار يهلهم
 مخاطبة بغير الشرائع كما أمروا بأصولها أم لا **الجواب** قال
 المشافعي والمعتزليون من الخنفية رحمه الله الكافر مكلف بالفروع أي ما هو
 بأداء الواجبات من فروع الأيمان كالصلوة والزكاة والحج وغير ذلك من
 المأمورات كما أنه ما هو بأصولها **فصل** في خلاف الاعتزالية وجمهور
 الخنفية كعامة مشايخ علما ما وراء النهر وما خريهم وفي بعض النسخ
 خلاف الخنفية وهو من أصل الناس فاتهم وجوبه إلى أن حصول الأيمان
 شرط للتكليف بالفروع ومعنى قولهم الكافر مكلف بالفروع هو أن الكافر
 إذا مات على كفره يعاقب بترك الفروع يعاقب زائد على عقاب ترك

يحيى

أنتهى كلامه

فعلوا وكفاه

والا سفراف من
 الشافعية

الأيمان

واستدل على ذلك
 بقوله

الأيمان وقررهم بين الأمر والنهي وقالوا أنهم مكلفون بالتواهي
 كالزكاة والعقل دون الأمر كالصلوة والزكاة مثلاً وسبغهم
 عليه أنت الله وثالثاً على أن الكفار مكلفون بفروع الأيمان وفيه
 ثلثة الأول أن الآيات الأربعة بالعبادة يتناولهم كقوله تعالى مطلقاً
 يا أيها الناس اعبدوا ربكم وكقوله تعالى ولله على الناس حج البيت
 ونحو ذلك فيجب كونهم مكلفين بالفروع والكفر غير مانع من العاقل
 لا مكان أن الله كالحديث المانع من الصلوة والجامع كون كل واحد
 منهما مانعاً ممكن الروايات فانه لما أمكن إزالة لم يمنع التكليف بالصلوة
 وإذا كان المقنع للتكليف وهو تناول الآيات الأربعة بالعبادة أي
 حاصلها المانع عن التكليف متفقاً ثبت التكليف بها ضرورة **الثاني**
 والثاني أيضاً **المسألة** أنهم لو لم يكونوا مكلفين بالفروع لما أوجبهم
 بالعقاب على ترك الفروع والمازم باطل إذا الآيات الموجبة
 بترك الفروع كثيرة مثل قوله تعالى فويل للمشركي الذين لا يؤمنون
 الزكاة وقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الهاً آخر إلى قوله **فصل**
 في العقاب يوم القيمة ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا
 يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاماً إلى قوله يقضاه العذاب
 يوم القيمة إذا لآية سيقف للموعود على الكفر فإن الموعود أن الذي
 مع الله الهاً آخر العاقب الزاني يقضاه عذاباً للشرك وأزواج
 المناهي وإنما يكون مضاعفاً أن لو عذب مرة للشرك وأخرى للمناهي
 بأن يكون عذاباً أشد وأكثر مما أذلم بترك المناهي ومثله قوله فلا
 صدق ولا صلي وقوله ما سلككم في سقر قالوا ألم نذكر من المصلين
 الآية فثبت كونهم مكلفين **فصل** بالأوامر وحسب المناهي وأشار
 إلى الوجه الثالث بقوله وأيضاً أي الكفار كلفوا بالتواهي لوجوب
 حد الزنا عليهم بالاجماع فيكونون مكلفين بالأوامر قياساً على التواهي
 والجامع بينهما كما قال الأحكام هو إحراز المصلحة الحاصلة في النهي بسبب
 ترك المنهي عنه وفي الأمر بسبب فعل المأمور به ويمكن أن يقال الجامع بينهما

٤٢

أما الربيل

مطلقاً

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

بالمناهي

الموعود في كلام المصنف فاعلم أن هذا هو
 الجواب عن ما ذكره من أن الأيمان لا يكون
 بشرط وهو عدل الخبر وأما
 رأيي وإن أذعن أنه أوعدته
 لحلف أيعادني وخبره غيري

هو الطلب قيل على هذا الوجه بان الفرق ثابت بين الامتناع والاعتذار وذلك
 الانتهاز عن المنهيات اجرا يمكن للكافر دون الامتناع بالواجبات
 لانها عبادة والعبادة لا تقع من الكافر وحيث ثبت الفرق لم يصح
 التمسك في ان يكون نواصيها بالواجب دون الامتناع واجيب
 عنه بان لا يفتقر بين الامتناع والاعتذار الى كونهما طاعة
 بل لا بد في ذلك من النية في كليهما فاستوى اى واجيب عنه بان لا فرق
 بين الامتناع والاعتذار لان مجرد ترك المنهيات بدون نية الامتناع لا يكفي
 في الانتهاز عنها امتناعا للنية كما ان مجرد فعل المأمورات لا يكفي في الاتيان
 بالمأمورات امتناعا للامتناع فاستوى الفعل والترك بالنسبة الى
 الكافر وعند الاستواء لا يثبت الفرق وفيه نظر ولعل وجه النظر
 ما ذكره في الفاتحة القصوى من ان النية لا يعتبر مع الترك كإزالة الخبث وحيث
 يكفي في امتناع الامتناع مجرد الامتناع فيبقى الفرق وتعدو الدالة الدالة
 على تكليف الكفار بالفروع وقيل لو وجب الفروع عليهم كالصلوة مثلا فاما
 ان يجب عليهم حالة الكفر او بعده وكلاهما باطل اذ لا يصح اى امتناعا لا من
 والعبادة كالصلوة مثلا مع الكفر ولا بعد الكفر لانه لا قضاء بعده اجماعا
 واذا كان كذلك فلا فائدة في تكليفهم بالفروع قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم
 يقتضي ان لا يظهر لتكليفهم فائدة في الدنيا ولا يقتضي ان لا يظهر فائدة في
 الآخرة لم لا يجوز ان يكون الفائدة اى فائدة تكليفهم بالفروع تضعيف
 العذاب عليهم بان يعذبوا بترك الفروع بعذاب فوق عذابهم بترك اصل
 الايمان والذي يكره قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر الاية فان الاية
 فردت بان النامي مع الله الها اخر لقائل اى المشترك المركب بالمنهيات
 ايضا عذابا للشرك واخرى لا لترك المنهي كذا ذكره في ذلك عني ما ذهبنا
 اليه المسئلة **الثالثة** في ان الامتناع امتناعا للامر وهو الاتيان
 بالمأمور به على وجه ما أمر به الشارح فيجب الاجزاء اى مقتضى الامر به
 على ما عرفت في بحث الاجزاء خلافا لما ذهبنا اليه من ان الامتناع لا ينافي الامر
 ان يبقى متعلقا به اى يعين ما ياتي به فيكون الامر به امرًا بخصيص الحاصل

هذا الطلب قيل على هذا الوجه بان الفرق ثابت بين الامتناع والاعتذار وذلك الانتهاز عن المنهيات اجرا يمكن للكافر دون الامتناع بالواجبات لانها عبادة والعبادة لا تقع من الكافر وحيث ثبت الفرق لم يصح التمسك في ان يكون نواصيها بالواجب دون الامتناع واجيب عنه بان لا يفتقر بين الامتناع والاعتذار الى كونهما طاعة بل لا بد في ذلك من النية في كليهما فاستوى اى واجيب عنه بان لا فرق بين الامتناع والاعتذار لان مجرد ترك المنهيات بدون نية الامتناع لا يكفي في الانتهاز عنها امتناعا للنية كما ان مجرد فعل المأمورات لا يكفي في الاتيان بالمأمورات امتناعا للامتناع فاستوى الفعل والترك بالنسبة الى الكافر وعند الاستواء لا يثبت الفرق وفيه نظر ولعل وجه النظر ما ذكره في الفاتحة القصوى من ان النية لا يعتبر مع الترك كإزالة الخبث وحيث يكفي في امتناع الامتناع مجرد الامتناع فيبقى الفرق وتعدو الدالة الدالة على تكليف الكفار بالفروع وقيل لو وجب الفروع عليهم كالصلوة مثلا فاما ان يجب عليهم حالة الكفر او بعده وكلاهما باطل اذ لا يصح اى امتناعا لا من والعبادة كالصلوة مثلا مع الكفر ولا بعد الكفر لانه لا قضاء بعده اجماعا واذا كان كذلك فلا فائدة في تكليفهم بالفروع قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم يقتضي ان لا يظهر لتكليفهم فائدة في الدنيا ولا يقتضي ان لا يظهر فائدة في الآخرة لم لا يجوز ان يكون الفائدة اى فائدة تكليفهم بالفروع تضعيف العذاب عليهم بان يعذبوا بترك الفروع بعذاب فوق عذابهم بترك اصل الايمان والذي يكره قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر الاية فان الاية فردت بان النامي مع الله الها اخر لقائل اى المشترك المركب بالمنهيات ايضا عذابا للشرك واخرى لا لترك المنهي كذا ذكره في ذلك عني ما ذهبنا اليه المسئلة الثالثة في ان الامتناع امتناعا للامر وهو الاتيان بالمأمور به على وجه ما أمر به الشارح فيجب الاجزاء اى مقتضى الامر به على ما عرفت في بحث الاجزاء خلافا لما ذهبنا اليه من ان الامتناع لا ينافي الامر ان يبقى متعلقا به اى يعين ما ياتي به فيكون الامر به امرًا بخصيص الحاصل

ان الانتهاز والانتهاز وبطل الفرق

يقود

مؤنة

هذا الطلب قيل على هذا الوجه بان الفرق ثابت بين الامتناع والاعتذار وذلك الانتهاز عن المنهيات اجرا يمكن للكافر دون الامتناع بالواجبات لانها عبادة والعبادة لا تقع من الكافر وحيث ثبت الفرق لم يصح التمسك في ان يكون نواصيها بالواجب دون الامتناع واجيب عنه بان لا يفتقر بين الامتناع والاعتذار الى كونهما طاعة بل لا بد في ذلك من النية في كليهما فاستوى اى واجيب عنه بان لا فرق بين الامتناع والاعتذار لان مجرد ترك المنهيات بدون نية الامتناع لا يكفي في الانتهاز عنها امتناعا للنية كما ان مجرد فعل المأمورات لا يكفي في الاتيان بالمأمورات امتناعا للامتناع فاستوى الفعل والترك بالنسبة الى الكافر وعند الاستواء لا يثبت الفرق وفيه نظر ولعل وجه النظر ما ذكره في الفاتحة القصوى من ان النية لا يعتبر مع الترك كإزالة الخبث وحيث يكفي في امتناع الامتناع مجرد الامتناع فيبقى الفرق وتعدو الدالة الدالة على تكليف الكفار بالفروع وقيل لو وجب الفروع عليهم كالصلوة مثلا فاما ان يجب عليهم حالة الكفر او بعده وكلاهما باطل اذ لا يصح اى امتناعا لا من والعبادة كالصلوة مثلا مع الكفر ولا بعد الكفر لانه لا قضاء بعده اجماعا واذا كان كذلك فلا فائدة في تكليفهم بالفروع قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم يقتضي ان لا يظهر لتكليفهم فائدة في الدنيا ولا يقتضي ان لا يظهر فائدة في الآخرة لم لا يجوز ان يكون الفائدة اى فائدة تكليفهم بالفروع تضعيف العذاب عليهم بان يعذبوا بترك الفروع بعذاب فوق عذابهم بترك اصل الايمان والذي يكره قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر الاية فان الاية فردت بان النامي مع الله الها اخر لقائل اى المشترك المركب بالمنهيات ايضا عذابا للشرك واخرى لا لترك المنهي كذا ذكره في ذلك عني ما ذهبنا اليه المسئلة الثالثة في ان الامتناع امتناعا للامر وهو الاتيان بالمأمور به على وجه ما أمر به الشارح فيجب الاجزاء اى مقتضى الامر به على ما عرفت في بحث الاجزاء خلافا لما ذهبنا اليه من ان الامتناع لا ينافي الامر ان يبقى متعلقا به اى يعين ما ياتي به فيكون الامر به امرًا بخصيص الحاصل

وهو عاقل او بقي منعنا بغيره اى بغيره لما في به فلم يكن المانع به كل
 المانع بل بغيره فلم يمتثل بالكلية والمفروض خلافه وقال
 ابو هاشم وتابعه القاضي عبد الجبار امتناع الامر لا يوجب اى
 الاجزاء كالا بوجوب النية الضياع في المنهية اذ انى به **الاجزاء** كان
 الاتيان بالمنهية لا يوجب ضاوة كالبيع وقت نداء الجمعة فانه
 صحيح ومنه عنه والجواب عنه منع قائل الحكمين فان الفساد
 لا ينافي الاجزاء فلا ينافي احدهما على الآخر فطلب الجامع بينهما
 ثم بعد ما اورد الجامع بانها طلبان مانعان عن التخصيص فالجواب
 الفرق بان الامتناع لو لم يدل على الاجزاء لم يكن للامتناع
 فائدة بخلاف النية فان مقتضاه ترتيب العذاب على المركب وهو
 جائز بالاجماع مع عدم الدلالة على الفساد **الكتاب الاول**
في الكتاب اى القرآن ولم يميزه بشرة وليلا يتوهم تعريف الشيء
 بما هو اخص قد تقدم في اول الكتاب انه رتب على مقدته وسبعة
 كتب وتقدم وجه الاحتياج الى ذلك ومناسبتة تقديم بعضها على
 بعض فلما فرغ من المقدرة شرع في بيان الكتاب الاول المعقود
 للكتاب العزيز ويعني به الكتاب المنزل للعجائز بسورة منه
 فخرج بالمنزل الكلام النفساني وكلام البشر ويقولون للعجائز
 الاحاديث وسائر الكتب المنزلة كالا تحيل وقولنا بسورة نريد
 به ان العجائز يقع باقر سورة كالكوش والعجائز هو قصد اظهار
 صدق النبي في دعوى الرسالة بفعل خارج للعادة ولما كان
 الكتاب العزيز والادب لغة العرب كان الاستدلال به متوقفا على معرفة
 اللغة ومعرفة اقسامها فلذلك ذكر مباحث اللغة واقسامها فقال
 والاستدلال به اى بالكتاب يتوقف على معرفة اللغة اى لغة العرب
 لكونه عربيا وعلى معرفة اقسامه ثم ان الكتاب العزيز ينقسم الى خبري
 وانشائي كمن نظر لاصولي في الانشاء دون الاخبار لعدم ثبوت الحكم
 به غالبا وهو الكتاب العزيز على اقله واداء قسم الاثنا منه ينقسم

هذا الطلب قيل على هذا الوجه بان الفرق ثابت بين الامتناع والاعتذار وذلك الانتهاز عن المنهيات اجرا يمكن للكافر دون الامتناع بالواجبات لانها عبادة والعبادة لا تقع من الكافر وحيث ثبت الفرق لم يصح التمسك في ان يكون نواصيها بالواجب دون الامتناع واجيب عنه بان لا يفتقر بين الامتناع والاعتذار الى كونهما طاعة بل لا بد في ذلك من النية في كليهما فاستوى اى واجيب عنه بان لا فرق بين الامتناع والاعتذار لان مجرد ترك المنهيات بدون نية الامتناع لا يكفي في الانتهاز عنها امتناعا للنية كما ان مجرد فعل المأمورات لا يكفي في الاتيان بالمأمورات امتناعا للامتناع فاستوى الفعل والترك بالنسبة الى الكافر وعند الاستواء لا يثبت الفرق وفيه نظر ولعل وجه النظر ما ذكره في الفاتحة القصوى من ان النية لا يعتبر مع الترك كإزالة الخبث وحيث يكفي في امتناع الامتناع مجرد الامتناع فيبقى الفرق وتعدو الدالة الدالة على تكليف الكفار بالفروع وقيل لو وجب الفروع عليهم كالصلوة مثلا فاما ان يجب عليهم حالة الكفر او بعده وكلاهما باطل اذ لا يصح اى امتناعا لا من والعبادة كالصلوة مثلا مع الكفر ولا بعد الكفر لانه لا قضاء بعده اجماعا واذا كان كذلك فلا فائدة في تكليفهم بالفروع قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم يقتضي ان لا يظهر لتكليفهم فائدة في الدنيا ولا يقتضي ان لا يظهر فائدة في الآخرة لم لا يجوز ان يكون الفائدة اى فائدة تكليفهم بالفروع تضعيف العذاب عليهم بان يعذبوا بترك الفروع بعذاب فوق عذابهم بترك اصل الايمان والذي يكره قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر الاية فان الاية فردت بان النامي مع الله الها اخر لقائل اى المشترك المركب بالمنهيات ايضا عذابا للشرك واخرى لا لترك المنهي كذا ذكره في ذلك عني ما ذهبنا اليه المسئلة الثالثة في ان الامتناع امتناعا للامر وهو الاتيان بالمأمور به على وجه ما أمر به الشارح فيجب الاجزاء اى مقتضى الامر به على ما عرفت في بحث الاجزاء خلافا لما ذهبنا اليه من ان الامتناع لا ينافي الامر ان يبقى متعلقا به اى يعين ما ياتي به فيكون الامر به امرًا بخصيص الحاصل

هذا الطلب قيل على هذا الوجه بان الفرق ثابت بين الامتناع والاعتذار وذلك الانتهاز عن المنهيات اجرا يمكن للكافر دون الامتناع بالواجبات لانها عبادة والعبادة لا تقع من الكافر وحيث ثبت الفرق لم يصح التمسك في ان يكون نواصيها بالواجب دون الامتناع واجيب عنه بان لا يفتقر بين الامتناع والاعتذار الى كونهما طاعة بل لا بد في ذلك من النية في كليهما فاستوى اى واجيب عنه بان لا فرق بين الامتناع والاعتذار لان مجرد ترك المنهيات بدون نية الامتناع لا يكفي في الانتهاز عنها امتناعا للنية كما ان مجرد فعل المأمورات لا يكفي في الاتيان بالمأمورات امتناعا للامتناع فاستوى الفعل والترك بالنسبة الى الكافر وعند الاستواء لا يثبت الفرق وفيه نظر ولعل وجه النظر ما ذكره في الفاتحة القصوى من ان النية لا يعتبر مع الترك كإزالة الخبث وحيث يكفي في امتناع الامتناع مجرد الامتناع فيبقى الفرق وتعدو الدالة الدالة على تكليف الكفار بالفروع وقيل لو وجب الفروع عليهم كالصلوة مثلا فاما ان يجب عليهم حالة الكفر او بعده وكلاهما باطل اذ لا يصح اى امتناعا لا من والعبادة كالصلوة مثلا مع الكفر ولا بعد الكفر لانه لا قضاء بعده اجماعا واذا كان كذلك فلا فائدة في تكليفهم بالفروع قلنا في الجواب عنه ان ما ذكرتم يقتضي ان لا يظهر لتكليفهم فائدة في الدنيا ولا يقتضي ان لا يظهر فائدة في الآخرة لم لا يجوز ان يكون الفائدة اى فائدة تكليفهم بالفروع تضعيف العذاب عليهم بان يعذبوا بترك الفروع بعذاب فوق عذابهم بترك اصل الايمان والذي يكره قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر الاية فان الاية فردت بان النامي مع الله الها اخر لقائل اى المشترك المركب بالمنهيات ايضا عذابا للشرك واخرى لا لترك المنهي كذا ذكره في ذلك عني ما ذهبنا اليه المسئلة الثالثة في ان الامتناع امتناعا للامر وهو الاتيان بالمأمور به على وجه ما أمر به الشارح فيجب الاجزاء اى مقتضى الامر به على ما عرفت في بحث الاجزاء خلافا لما ذهبنا اليه من ان الامتناع لا ينافي الامر ان يبقى متعلقا به اى يعين ما ياتي به فيكون الامر به امرًا بخصيص الحاصل

الكلام

بأربعة اعتبارات أحدها بالنظر إلى ذاته والثاني بالنظر إلى متعلقاته
 والثالث بالنظر إلى النسب بينهما أي بين الذات والمتعلقات والرابع
 بالنظر إلى اختلاف المعاني باختلاف الأوقات فبالاعتبار الأول
 ينقسم إلى امر ونهي إذ يقال هذا إما امر أو نهي فلا تعتبر فيه غير ذات
 القول وبالثاني إلى عام وخاص فيقال هذا القول يراه به جميع
 متعلقاته أو بعضها فالأول العام والثاني الخاص وبالثالث
 إلى مجمل ومبين يقال اللفظ الدال على المتعلقات أما محتاجة إلى
 مبين أولا فالأول المبين والثاني المجمل وبالرابع إلى ناسخ ومنسوخ
 إذ يقال الدال على حكم يرفع حكما هو النسخ والمرفوع المنسوخ
 وذلك الرفع لرعاية مصلحة لا يمكن قبل هذا الوقت تفضلا واحسانا
 لأصولا لا عند المعزلة وبيان ذلك أي بيان معرفة اللفظة وأقسامها
 في الأبواب خمسة وقدم الأول لأن البحث عن اللفظة كالبحث عن
 الجنس لهذه الأقسام ثم الثاني لأن النظر في ذات الشيء مقدم على النظر
 في أحواله ثم أورد الثالث لتأخير النظر في المتعلقات عن النظر في الذات
 ثم الرابع لأنه خست بين الأمر والنهي والنسبة متأخرة عن المتبئين
 ثم الخامس لظهور النسخ على ثبات هو متعلق الدليل بكيفية مخصوصته
 فوجب البحث عن الكل قبل النسخ هذا ما قرره بعض الشارحين
 أقول والوجه عندي أنه لما كان معظم الاستلاء بالأمر والنهي وكان
 بها يتميز الحلال والحرام ويتم معرفة الأحكام تنقسم الكتاب باعتبار
 الطلب على وجه التكليف اليهما ولذا قترهما ولما كان في باب العموم
 والخصوص مباحث مجمدة وتفاهيل كثيرة فقسمة إلى العام والخاص
 وجعل بحث المطلق والمقيد تزنيبا لذلك لما كان المناسبة ثم لما لم يكن
 بد في الأحكام من النصوص من معرفة طريق دلائلها عليها احتيج
 إلى تنبيهها باعتبار ظهور الدلالة وخفاها إلى المبين والمجمل وتقديم
 القسم السابق عليه لأن ذلك من أقسام النظم صيغة وهذا تعيين
 فيه الحريان في باب البيان ثم لما لم يكن بد في إثبات الأحكام بالنصوص

في بيان معنى النسخ
 وهو إزالة الحكم القديم
 بغير إيجاب غيره

من معرفة النسخ والمنسوخ قسمه باعتبار الرفعية والمرفوعة
 اليها وأحد ذلك لأن الأقسام المتقوية مالا بد منه في دلالة الدليل
 على الحكم وكونه النص رافعا أو مرفوعا إنما هو بعد ذلك **الباب**
الأول وفيه أي في هذا الباب فصول تسعة **الفصل**
الأول في تحقيق الوضع أي وضع اللغات وما يتعلق به من الموضوع
 له والمواضع أقول اللغات عبارة عن اللفاظ
 الموضوعات للعاني فلما كانت دلالة اللفاظ على المعاني مستفادة من
 وضع الرافع عقد المعنى هذا الفصل في الوضع وما يتعلق به فالوضع
 تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا علم الأول علم الثاني والذي يتعلق
 به ستة أشياء أحدها سبب الوضع والثاني الموضوع والثالث الموضوع
 له والرابع فائدة الوضع والخامس الرافع والسادس طريق معرفة
 الموضوع وذكرها المعنى في هذا الفصل على هذا الترتيب الأول
 سبب الوضع وأشار إليه بقوله لما مست الحاجة أي اشتدت
 وتغيرت إن الله تعالى خلق الإنسان غير مستقل بمصالح معاشه
 محتاجا إلى مشاركة غيره من أبناء جنسه لاحتياجه إلى الغذاء وللبقاء
 ومسكن وسلاح والواحد لا يمكن من تعلم هذه الأشياء فضلا عن استعمالها
 لأن كلامها موزون على صنائع شتى فلا بد من جمع عظيم ليتعاون
 بعضهم ببعض وذلك لا يتم إلا بان يعرف ما في نفسه فاحتج إلى وضع
 شيء يحصل به التعريف وعبر عنه المعنى بقوله إلى التعاريف والتعاريف
 والثاني سبب الموضوع وأشار إليه بقوله وكان اللفظ أفيد
 من الإشارة والمثال لعموم وأيسر حاشتها حاصله أنه قد تقررت
 أن الشخص محتاج إلى تعريف الغير بما في نفسه والتعريف إما باللفظ
 أو بالإشارة كحركة اليد والحجب أو بالمثال وهو الجرم الموضوع
 على شكل الشيء لما كونه أفيد تشمير فليعرفه من حيث أنه يمكن التعبير
 عن الذات والمعنى والموجود والمعدوم والمأخوذ والغائب والمحدث
 والقديم كالمبارك سبحانه وتعالى ولا يمكن الإشارة إلى المعنى ولا إلى الغائب

في بيان اللغات

وكان اللفظ أفيد من الإشارة والمثال
 وأيسر

فيكون انما يتوقف على العلم بكون الالفاظ موضوعات لها والعلم بهذا الموضوع
 موقوف على العلم بالمسميات انفسها علواً واستفديت المسميات من الالفاظ
 لزم الدور ولا يتوهم هذا الدور بالنسبة الى المعاني المركبة لان العلم
 بها انما يتوقف على العلم بكون المفردات موضوعات لمعانيها المفردة لا
 على العلم بكون المركب موضوعاً للمعنى المركب وفيه بحث اما اولاً فلان
 العلم بالمفردات يعنى الفهم من اللفظ وفي الحال يتوقف على العلم بها سابقاً
 في الجملة لا على فهمها من اللفظ وفي الحال والحاصل اننا نتصور الالفاظ و
 المفردات اولاً ثم نعلم وضعها لها ويرسم ذلك في خيالنا فيستفيد
 المفهوم عند سماع اللفظ ثانياً وبهذا يحقق ما في التفسير الكبير للامام
 بحال انه اذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ والمعنى المعين فعند
 حصوله الشعور باللفظ يتقبل الخيال الى المعنى وفيه ينفع الدور
 واما ثانياً فلما ذكر السيد المعبري من انه اذا اكتفى في افادة المعاني
 المركبة مجرد العلم بوضع المفردات لم يحصل اختلاف الافادة في المركبة
 عند اتفاقها في الالفاظ المفردة ومعانيها كما يقال ضرب موسى
 عيسى وضرب عيسى موسى وما ضرب زيد الا عزة او ما ضرب عمرو
 الا زيد والاذن باطل اقول الهيئة التأليفية الخاصة كواحد
 من المفردات ولان اتفاق المفردات عند اختلاف الهيئة المذكورة
 لا يقال في كون العلم بوضع الهيئة التأليفية من شرائط الافادة
 فيلزم توقف افادة اللفظ المركب لمعناه على العلم بوضعه له اذا معنى
 لم سوى العلم بوضع مفرداته والهيئة التأليفية لما قصد منها لانا
 نقول العلم بوضع الهيئة التأليفية كالمعلم بانه اذا وقع بعد فعل
 اسمان صلحان للفاعلية والمفعولية ولم يوجد قرينة الفاعلية سوى
 التقديم فالمقدم فاعل لا يفيد مجرد معنى تركيبيا خاصا باداة كقرب
 عيسى موسى مثلا الا بعد معرفة موضع مفردات هذا التركيب ولا معرفة
 وضع شئ منها مجردا لا يفيد ذلك بل جميع المعلوم المتعلق كل منها بوضع
 شئ من الالفاظ المفردة والهيئة التأليفية لمعناه سبب العلم بجمع

والعدم ولا يمكن ايضا وضع مثال لدقائق المعاني ولا للمباري
 سبحانه وتعالى وغير ذلك واما كونه أيسر فلانه موافق لما امر الطبيعة
 فيكون أيسر لان الحروف تعرض كصفات تعرض للنقل الضروري
 الذي هو امر طبيعي فهو موافق لما يوافق الطبيعة اسهل واسر
 من غير وضع جواب لما اى لما حسنت الحاجة الى كذا وضعت الحروف
 والالفاظ بازاء المعاني الذهنية لا الخ رتبة بنا هو السبب الثالث
 من الاقسام الستة وهو الموضوع لا لكونها الى الحروف والالفاظ معها
 اى مع المعاني الذهنية وجوبا وعرضا فان من رأى شيئا فظنه حمارا سماه حمارا
 ثم انه اذا علم انه ليس حمارا فوسا فلو وضع المعاني الخارجية لا متع تسميته
 حمارا كذا قال الجاريدى وكذا في المركبات لان قولنا زيد قائم لو لم يكن
 قيام زيد في الخارج لكان كل حكم صدقا وليس كذلك بل انما يدل على الحكم الذى
 حتى ان طابق كان صدقا والاه كان كذا كذا اقول السيد العبري اقول
الامر بالعكس قوله لا متع تسميته حمارا قلنا نعم تسميته حمارا خطأ
 متع وانما صححت الخطية لانه لم يكن في الخارج حمارا فعمله ان المعاني الخارجية
 ولو كان المعاني الذهنية لما صححت الخطية لانه في الذهن حمارا وكذا في المركبات
 لانه لا خطأ لو لم يكن قام في الخارج بل لو كان موضوعا للمعاني الذهنية لكان
 كل حكم صدقا اذا صدق عن اعتقاد والمكان نفيه ليس بقاء في الذهن لا ليس
 بقاء في الخارج ولعل هذا اقول من جعل صدق الخبر مطابقة للاعتقاد
 ويمكن التوفيق بين القولين بان اللفظ يحكى عن الذهن بان المذهب حكم
 بان الحكم في الخارج كذا فمراوهم انه يحكى عن الذهن ومراونا انه يدل على الحكم
 في الخارج كذا ولا يلزم من دلالة اللفظ على قيام زيد في الخارج والاه كان محل الحكم
 صدقا واشار الى السبب الرابع وهو فائدة الوضع بقوله لتفيد او الالام
 متعلق بقوله وضع اى انما وضعت الالفاظ لتفيد الوضع النسب
الاسنادية او التقيدية والا اضافية بين المفردات بغير بعضها الى بعض والمركبات
 اى المعاني المركبة دون المعاني المفردة والافيدور اى وان لم يكن موضوعه
 لافادة النسب بل المعاني المفردة المعقدة لزم الدور لان افادة الالفاظ المفردة

انما التعريف ما في الضميمة
 فهي عبارة عما فيه فيكون
 موضوعه لها ج

الاولون لم يسموا شيئا من قبل ان يراهم بالصلوة والركعة في زماننا غير
 ما رواه به في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم وزادوا فضلا وشكلا
 بان يكون المفهوم منه في زماننا على اصطلاح قوم حديثا بعد النبي صلى
 الله عليه وسلم فيرفع الامان عن الشروع اي جواز التغيير لودي
 الى عدم الامان والوثوق بالحكام التي في شريعتنا واجيب
 عن الاول من الوجوه الثقلية وهو قوله تعالى وعلم ادم الاسماء
 كلها بوجوه بان الاسماء سمات الاشياء وخصايصها اطلاقا ان المراد
 بالاسماء في الآية هي اللغات بل يجوز ان يكون المراد بها سمات الالوان
 وخصايصها مثل ان علم الله تعالى ان الخيل للركب والفرس للجمال
 للجل والثيران للحرب لا الالفاظ الموضوعات للعاني المستقلة المجردة
 عن الزمان اذ تخصيص الاسماء بها عرف طارحوى سئل ان المراد
 بالالفاظ كمن يجوز ان الله تعالى قد علم الالفاظ سبق وضعها لمعان
 من اقوام قبل ادم وبها معنى قوله او ما سبق وضعها وتاثير الضمير
 بجعل ما في تاول الاسماء او الالفاظ قال السيد العبري ما حاصله هذا
 الطائفة المتقدمة اما اناس او غيرهم والاول باطل شرعا وكذا الثاني
 عقلا لان وضع اللغات من غير الحيوان الناطق باطل ثم قال ونظير
 قوله وجه منع بطلان الوضع من غيره وايضا لو سلم ان الشروع لم يجز
 بوجود اناس قبل ادم عليه السلام فعدم الاخبار بالشئ لا يستلزم اخبار
 بعده حتى يكون القول به خلاف الشروع على انه قد ورد في بعض الاخبار
 انه تعالى كان خلق قبل ادم مرات متكررة طوائف مختلفة من الاناس ايوكل
 كل طائفة ادم ومثله حكى في نحو موسى عليه السلام ويوافق ذلك ما روى
 الشيخ العارفي في الدين العربي وسنوسه في كتاب الفتوحات المكية عن
 النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى خلق مائة الف ادم وعن الثاني
 من الوجوه الثقلية وهو الذي في قوله تعالى ما انزل الله بها من سلطان
 ان الالام ان الالام على التسمية بل على اطلاقهم لفظ الالام على الصنيع مع اعتقاد
 انها الهة اذ اللغات والعزى ومناة اعلام على اصنام قريشية اختصاصها

وان الالام على الالام

بالالام

بالالام دون سائر الاسماء دليل عليه ولان هذه اعلام متقولة ليست
 بمرجولة فلا ذم في التسمية بها على القول بالتوقف كالحارث وشبهه
 لعدم ارتفاعها وعن الثالث من الوجوه الثقلية وهو قوله تعالى
 واختلاف السننكم بان يجوز حمل الآية على اقدار الله تعالى
 على وضع اللغات وهو ايضا من آياته في الرحمان للحمل على التوقيف
 والى هذا اشار بقوله والتوقيف يعارضه الاقدار قال السيد العبري
 وفيه نظر اما اولانا فان اهل العرف يطلقون اللسان على اللغة فيقولون
 زيد يعرف لسان العرب ولسان الترك ولسان الروم اي يعرف لغاتهم
 ولم يطلقوا على الاقدار على وضع اللغات فيكون اطلاق اللسان
 على اللغة حقيقة عرفية بخلاف اطلاقه على الاقدار فيكون راجحا عليه
 واما ثانيا فلانه لو حملت الآية على الاقدار على وضع اللغات
 لكان تقدير الآية هكذا ومن آياته اختلاف اقداركم على وضع اللغات
 وهو غير سديد فان اقدار الله تعالى ايانا على وضع اللغات غير مختلف
 انما الاختلاف في اوضاع اللغات او الموضوعات الموضوعة وهي
 غير الاقدار انتهى كلامه أقول كما نه فهم ان النزاع في ان الالام
 يجوز عن اللغات او الاقدار ولا يخفى ما فيه بل النزاع في ان المراد
 بكونه اختلاف اللغات من آياته كون التوقيف عليها كذلك او الاقدار
 على وضعها مع صلوح كل منها لذلك بعد الاتفاق على ان الالام يجوز
 عن اللغات فسقط الاول وكذا الثاني لانا لاننا في ان التقدير ما ذكره
 بل التقدير من آياته اقداره اياكم على وضع اللغات المختلفة كذا خط
 فيكون الفاء ونظري القاصر واجيب عن الاول من الوجهين
 الثقلين بان الالام ان اللغات لو كانت اصطلاحية لا يحتاج في
 تعليمها الى اصطلاح اخر بل يحصل التعليم بترويد اللفظ وهو تكرر
 مرة بعد اخرى مع القارئ وهذا معنى قوله والتعليم بالترويد والقارئ
 كالاطفال اي تعليم الوالدين اطفالهم وهو منصوب عطفا على اسم
 ان وهو الاسماء وعطفه المراعى على الاقدار اي التوقيف يعارضه الاقدار

بان الالام يجوز عن الاقدار بل الكل متفق
 على انها خارجة عن اللغات فانه ما في السابغ
 اختلاف في فهم ما في السابغ اختلاف
 من آياته فذهب بعضهم الى ان المراد
 كون التوقيف عليها من آياته و
 بعضهم الى ان المراد كون
 الاقدار على وضعها
 من آياته

يتكرر اللغات حتى يتم
 فهم الاطفال بقرآن
 الاحوال

والتعليم وهو منه لانه يتعلق بالجواب عن الوجه الثالث من التصديق
ولا يكون جواب الاول من المعقول المذكور واجيب عن الثاني
فهما بان لانه ارتقاء الامان عن الشروع لان التعقيب لو وقع لا يمتنع
ووصل المينا لكونه امرامها فعدم اشتباهه دليل على عدم وقوعه
وهو معنى قوله والتعقيب لم يقع اذ لو وقع لاستمر لكونه ما يتوقف الاول
على نظره واللازم باطل قوله والتعقيب بالنصب عطف على التعليم لما فرغ
من بيان مذهب التوقيف المنسوب الى الاشعري شذوذاً في بيان
مذهب الاصطلاح وهو مذهب ابي هاشم الجبائي بقوله وقال
ابوها شمس واتباعه وهم اصل الاصطلاح الكل اى مجموع الالفاظ
مصطلح اى مجموع الالفاظ الفاها بوضع البشير واصطلاحه والا اى
وان لم يكن كذلك بل وضعها المباحين كجذبه ووقفنا عليها اى
اعلمنا بها فان التوقيف لا يخلو اما ان يكون بالروح فتعبرم البعثة
وهو باطل لانه يلزم تقدم بعثة الرسل على التوقيف والعلم بالبعثة
والحال هي اى البعثة متاخرة عن التوقيف بما لقوله تعالى وما كان
من رسول الا بلقاء نوحه اى بلغتهم فيبطل تقدم البعثة وكذا
كون التوقيف بالروح **فان قلت** دلالة الآية الفاها على سبق اللغات
والاوضاع دون التوقيف والتعليم فلا يلزم تقدم التوقيف على البعثة
قلت هو مبني على ان لغة التقدم بطريقه الاضافة اما يكون بعد توقيفهم
وتعليمهم او يكون بخلق علم ضروري في عاقل فيلزم ان لا يعرف ضرورة ان
الله تعالى وضع اللغة ووقف عليها اذ لابد في معرفة الموضع من معرفة الوضع
على التعقيب لا يحتاج اليه فيعرفه تعالى ضرورة لاستلزام الرفق الاول
ايه فلا يكون ذلك العاقل مكلفاً بمعرفة الله تعالى والا لكان تكليفاً بتحصيل
الحاصل واذ لم يكلف بالمعرفة لم يكلف اصلاً لعدم القابل بالفضل و
اللازم باطل او يكون بخلق في غيره اى في غير العاقل وهو بعيد
جداً لانه بعد ان يصير غير العاقل كالمجان والمجنون عالماً بهذه اللغات
الكثيرة العجيبة والتركيبات المادية اللطيفة فاذا انتفت طرق التعقيب

علم ضروري

الحي

انتم التوقيف وثبت الاصطلاح وهنا قسم اخر وهو خلق الاصوات
في الجادات وانما لم يذكره لانه ايضا مما يعجز عن العقل مع ان الامر جلي
من قبيل خلق العلم الضروري واجيب بان التوقيف لا ادم عليه السلام
قبل وجود قومه كادله عليه خطه بالآية ولا يقع في ذلك تأخر بعثة سائر
الرسل عن العلم باللغة وادم وان كان وسولا لكن دلالة الآية على سبق
اللغات الفاها في حق الرسول الذي لم يوقم وادم لم يكن له قوم عند البعثة
فقط خصوصاً من الآيات وقريب من هذا ذكر السيد العبدى من انه تعقب
تقدم اللغة على ارسال الرسل لا على الوجه مطلقاً فجوان كون التوقيف
بالروح الى نبى غير مرسل وبانه يلزم العاقل ولا يلزم ان يعرف الله هو الراسخ
اذ لا حاجة في الوضع الى العلم بالواقع على التعقيب بل ان يعلم بان واضعها
ببعض اى اللغات بان المعاني وان سلم لزوم كونه عارفاً بالله فلا يمتنع ان لا يكلف
اصلاً بل لم يكلف بالمعرفة فقط ويكون مكلفاً بسائر التكليفات ولا غنى باطل
اذا لا يلزم من عدم تكليفه بالمعرفة عدم تكليفه مطلقاً قال السيد العبدى
وفيه نظر اما اولاً فلا حاجة على عدم الفصل بين التكليف بالمعرفة وبسائر
التكليفات واما ثانياً فلا ينافي قولهم ان كل عاقل مكلف بمعرفة الله تعالى
أقول كلاهما ممنوع كيف والعبدى العاقل غير مكلف بالمعرفة عند كثير
من العلماء وكذا التماس على شاعى الجليل فيها ان عرفنا الله تعالى فبعد البلوغ
وبعد الدعوة يكلف ان سائر الشرائع لا للمعرفة لا امتناع تحصيل الحاصل
وقال الاستاذ الشيخ اى الحق الاسفلانى الشافعى ومن تابعه وهم
اصل التوزيع على القدر الذى وقع به التنبيه الى الاصطلاح والصوت
على وكان ضمنه معنى الاشارة الى القدر الذى وقع به الاشارة الى الاصطلاح
اى تعليم الغير ابتداءً بوقفي او الباقى مصطلح اى اصطلاحى تحتجا
بانه لو لم يكن ذلك ايضا لوقفى يلزم التسلسل او الدور كما قرئ في الوجه الاول
من المعقول الذى على مذهب الاشعري والجواب عنه بعينه وذلك الجواب
ولما كانت كانت لجهة تلك الحجة وجوابها ذلك الجواب لم يتعزز المعنى لها ولا
جوابها واذ باطل مذهب التعقيب تعين التوقيف ثم لما في من بيان الوضع

من غير تعيين؟

المتنوع الى العبدى

لديها الحاجة اليه

انما اذ بطلت الادلة والادلة
على مذهب التعقيب
مذهب التوقيف

هذا هو المعنى الذي
يكون له في اللغة
والله اعلم بالصواب

فخصرنا في امرنا نحن باعتبار الحثيات ولا يخرج دلالة المركب من
بنة الحثيات فان المعنى وضع اللفظ المعنى تعيينه له اوقعين اجزاء
لا اجزاء بحيث يطابق المجموع المجموع ثم اللفظ الدال بالمطابقة ينقسم الى
ركب وفرد وذلك لانه ان دل جزؤه على جزاء المعنى الى المعنى المستقر
له من الموضوع لم يركب سواء كان تركيب اسنادا كقولنا قام زيد و
زيد قائم او تركيب مزج كخمس عشر او تركيب اضافية كفلان زيدا
والاى وان لم يدل جزؤه على جزء معناه فرد وذلك بان لا يكون له جزئ
اصلا كباء الجز اوله جزؤه ولكن لا يدل على جزء معناه كزيد الا ترى ان الدال
منه وان كانت يدل على حرف التبعاء لكنه ليس جزوا من معناه الى من مولها
وهو الذات المعينة وكذلك عبد الله وثابت شرا ونحوه اعلاما وكمالات
تقول هذا التوضيح يقتضي ان قام زيد مفرد لان جزؤه وهو التثنية
من قام والواو من زيد لا يدل على جزء معناه فغيره في تعيينه الجزئ
ثم لما كان المفرد معترفا على المركب طبعا بقاء بالاسم عليه وقال
والمفرد اما ان لا يستقل بمعناه وهو الحرف اى لا يفهم معناه الذى
وضع اللفظ له الا باعتبار لفظ اخر دال على معنى هو متعلق بالحرف
الذى ان الدوام من قولك قبضت من الدوام والى على معنى هو متعلق
بقولك قبضت من قبضت من الدوام او استقل معناه بالمفردة فظن ان
وهو الفعل ان دل عليه اى بصيغته التفرعية على احد الارض
الثلاثة اى الماضى والحال والمستقبل والاى وان لم يدل عليه بمسبة
على احد الارض فاسم وذلك بان سواء لم يدل على الزمان اصل كزيد
او يدل عليه كمن لا يميز بل بزمانه كالصبيح والمغرب والامس والحال
والمستقبل والآن وعدا السيد العبر اسم الفاعل عماد عليه بالصفة
حال العمل كمن لا وضعه والظاهر ان دلالة عليه ليس بحسبها اذ معناه
كون الصيغة موضوعة لذلك ثم الاسم كلى ان اشترك معناه بالفعل
او بالقوة بين الافراد الخارجة او الذمنية باسكان صيغة عليها والكلية
متواطئة ان استوى حصول معناه في افرادها كالانسان فان كل فرد من
افرادها هو انسان

ان ذلك الكلى منه

افادة

ثم في هذه صيغة ١٤٠٠ ١٤٠١ ١٤٠٢ ١٤٠٣ ١٤٠٤ ١٤٠٥ ١٤٠٦ ١٤٠٧ ١٤٠٨ ١٤٠٩ ١٤١٠ ١٤١١ ١٤١٢ ١٤١٣ ١٤١٤ ١٤١٥ ١٤١٦ ١٤١٧ ١٤١٨ ١٤١٩ ١٤٢٠ ١٤٢١ ١٤٢٢ ١٤٢٣ ١٤٢٤ ١٤٢٥ ١٤٢٦ ١٤٢٧ ١٤٢٨ ١٤٢٩ ١٤٣٠ ١٤٣١ ١٤٣٢ ١٤٣٣ ١٤٣٤ ١٤٣٥ ١٤٣٦ ١٤٣٧ ١٤٣٨ ١٤٣٩ ١٤٤٠ ١٤٤١ ١٤٤٢ ١٤٤٣ ١٤٤٤ ١٤٤٥ ١٤٤٦ ١٤٤٧ ١٤٤٨ ١٤٤٩ ١٤٥٠ ١٤٥١ ١٤٥٢ ١٤٥٣ ١٤٥٤ ١٤٥٥ ١٤٥٦ ١٤٥٧ ١٤٥٨ ١٤٥٩ ١٤٦٠ ١٤٦١ ١٤٦٢ ١٤٦٣ ١٤٦٤ ١٤٦٥ ١٤٦٦ ١٤٦٧ ١٤٦٨ ١٤٦٩ ١٤٧٠ ١٤٧١ ١٤٧٢ ١٤٧٣ ١٤٧٤ ١٤٧٥ ١٤٧٦ ١٤٧٧ ١٤٧٨ ١٤٧٩ ١٤٨٠ ١٤٨١ ١٤٨٢ ١٤٨٣ ١٤٨٤ ١٤٨٥ ١٤٨٦ ١٤٨٧ ١٤٨٨ ١٤٨٩ ١٤٩٠ ١٤٩١ ١٤٩٢ ١٤٩٣ ١٤٩٤ ١٤٩٥ ١٤٩٦ ١٤٩٧ ١٤٩٨ ١٤٩٩ ١٥٠٠ ١٥٠١ ١٥٠٢ ١٥٠٣ ١٥٠٤ ١٥٠٥ ١٥٠٦ ١٥٠٧ ١٥٠٨ ١٥٠٩ ١٥١٠ ١٥١١ ١٥١٢ ١٥١٣ ١٥١٤ ١٥١٥ ١٥١٦ ١٥١٧ ١٥١٨ ١٥١٩ ١٥٢٠ ١٥٢١ ١٥٢٢ ١٥٢٣ ١٥٢٤ ١٥٢٥ ١٥٢٦ ١٥٢٧ ١٥٢٨ ١٥٢٩ ١٥٣٠ ١٥٣١ ١٥٣٢ ١٥٣٣ ١٥٣٤ ١٥٣٥ ١٥٣٦ ١٥٣٧ ١٥٣٨ ١٥٣٩ ١٥٤٠ ١٥٤١ ١٥٤٢ ١٥٤٣ ١٥٤٤ ١٥٤٥ ١٥٤٦ ١٥٤٧ ١٥٤٨ ١٥٤٩ ١٥٥٠ ١٥٥١ ١٥٥٢ ١٥٥٣ ١٥٥٤ ١٥٥٥ ١٥٥٦ ١٥٥٧ ١٥٥٨ ١٥٥٩ ١٥٦٠ ١٥٦١ ١٥٦٢ ١٥٦٣ ١٥٦٤ ١٥٦٥ ١٥٦٦ ١٥٦٧ ١٥٦٨ ١٥٦٩ ١٥٧٠ ١٥٧١ ١٥٧٢ ١٥٧٣ ١٥٧٤ ١٥٧٥ ١٥٧٦ ١٥٧٧ ١٥٧٨ ١٥٧٩ ١٥٨٠ ١٥٨١ ١٥٨٢ ١٥٨٣ ١٥٨٤ ١٥٨٥ ١٥٨٦ ١٥٨٧ ١٥٨٨ ١٥٨٩ ١٥٩٠ ١٥٩١ ١٥٩٢ ١٥٩٣ ١٥٩٤ ١٥٩٥ ١٥٩٦ ١٥٩٧ ١٥٩٨ ١٥٩٩ ١٦٠٠ ١٦٠١ ١٦٠٢ ١٦٠٣ ١٦٠٤ ١٦٠٥ ١٦٠٦ ١٦٠٧ ١٦٠٨ ١٦٠٩ ١٦١٠ ١٦١١ ١٦١٢ ١٦١٣ ١٦١٤ ١٦١٥ ١٦١٦ ١٦١٧ ١٦١٨ ١٦١٩ ١٦٢٠ ١٦٢١ ١٦٢٢ ١٦٢٣ ١٦٢٤ ١٦٢٥ ١٦٢٦ ١٦٢٧ ١٦٢٨ ١٦٢٩ ١٦٣٠ ١٦٣١ ١٦٣٢ ١٦٣٣ ١٦٣٤ ١٦٣٥ ١٦٣٦ ١٦٣٧ ١٦٣٨ ١٦٣٩ ١٦٤٠ ١٦٤١ ١٦٤٢ ١٦٤٣ ١٦٤٤ ١٦٤٥ ١٦٤٦ ١٦٤٧ ١٦٤٨ ١٦٤٩ ١٦٥٠ ١٦٥١ ١٦٥٢ ١٦٥٣ ١٦٥٤ ١٦٥٥ ١٦٥٦ ١٦٥٧ ١٦٥٨ ١٦٥٩ ١٦٦٠ ١٦٦١ ١٦٦٢ ١٦٦٣ ١٦٦٤ ١٦٦٥ ١٦٦٦ ١٦٦٧ ١٦٦٨ ١٦٦٩ ١٦٧٠ ١٦٧١ ١٦٧٢ ١٦٧٣ ١٦٧٤ ١٦٧٥ ١٦٧٦ ١٦٧٧ ١٦٧٨ ١٦٧٩ ١٦٨٠ ١٦٨١ ١٦٨٢ ١٦٨٣ ١٦٨٤ ١٦٨٥ ١٦٨٦ ١٦٨٧ ١٦٨٨ ١٦٨٩ ١٦٩٠ ١٦٩١ ١٦٩٢ ١٦٩٣ ١٦٩٤ ١٦٩٥ ١٦٩٦ ١٦٩٧ ١٦٩٨ ١٦٩٩ ١٧٠٠ ١٧٠١ ١٧٠٢ ١٧٠٣ ١٧٠٤ ١٧٠٥ ١٧٠٦ ١٧٠٧ ١٧٠٨ ١٧٠٩ ١٧١٠ ١٧١١ ١٧١٢ ١٧١٣ ١٧١٤ ١٧١٥ ١٧١٦ ١٧١٧ ١٧١٨ ١٧١٩ ١٧٢٠ ١٧٢١ ١٧٢٢ ١٧٢٣ ١٧٢٤ ١٧٢٥ ١٧٢٦ ١٧٢٧ ١٧٢٨ ١٧٢٩ ١٧٣٠ ١٧٣١ ١٧٣٢ ١٧٣٣ ١٧٣٤ ١٧٣٥ ١٧٣٦ ١٧٣٧ ١٧٣٨ ١٧٣٩ ١٧٤٠ ١٧٤١ ١٧٤٢ ١٧٤٣ ١٧٤٤ ١٧٤٥ ١٧٤٦ ١٧٤٧ ١٧٤٨ ١٧٤٩ ١٧٥٠ ١٧٥١ ١٧٥٢ ١٧٥٣ ١٧٥٤ ١٧٥٥ ١٧٥٦ ١٧٥٧ ١٧٥٨ ١٧٥٩ ١٧٦٠ ١٧٦١ ١٧٦٢ ١٧٦٣ ١٧٦٤ ١٧٦٥ ١٧٦٦ ١٧٦٧ ١٧٦٨ ١٧٦٩ ١٧٧٠ ١٧٧١ ١٧٧٢ ١٧٧٣ ١٧٧٤ ١٧٧٥ ١٧٧٦ ١٧٧٧ ١٧٧٨ ١٧٧٩ ١٧٨٠ ١٧٨١ ١٧٨٢ ١٧٨٣ ١٧٨٤ ١٧٨٥ ١٧٨٦ ١٧٨٧ ١٧٨٨ ١٧٨٩ ١٧٩٠ ١٧٩١ ١٧٩٢ ١٧٩٣ ١٧٩٤ ١٧٩٥ ١٧٩٦ ١٧٩٧ ١٧٩٨ ١٧٩٩ ١٨٠٠ ١٨٠١ ١٨٠٢ ١٨٠٣ ١٨٠٤ ١٨٠٥ ١٨٠٦ ١٨٠٧ ١٨٠٨ ١٨٠٩ ١٨١٠ ١٨١١ ١٨١٢ ١٨١٣ ١٨١٤ ١٨١٥ ١٨١٦ ١٨١٧ ١٨١٨ ١٨١٩ ١٨٢٠ ١٨٢١ ١٨٢٢ ١٨٢٣ ١٨٢٤ ١٨٢٥ ١٨٢٦ ١٨٢٧ ١٨٢٨ ١٨٢٩ ١٨٣٠ ١٨٣١ ١٨٣٢ ١٨٣٣ ١٨٣٤ ١٨٣٥ ١٨٣٦ ١٨٣٧ ١٨٣٨ ١٨٣٩ ١٨٤٠ ١٨٤١ ١٨٤٢ ١٨٤٣ ١٨٤٤ ١٨٤٥ ١٨٤٦ ١٨٤٧ ١٨٤٨ ١٨٤٩ ١٨٥٠ ١٨٥١ ١٨٥٢ ١٨٥٣ ١٨٥٤ ١٨٥٥ ١٨٥٦ ١٨٥٧ ١٨٥٨ ١٨٥٩ ١٨٦٠ ١٨٦١ ١٨٦٢ ١٨٦٣ ١٨٦٤ ١٨٦٥ ١٨٦٦ ١٨٦٧ ١٨٦٨ ١٨٦٩ ١٨٧٠ ١٨٧١ ١٨٧٢ ١٨٧٣ ١٨٧٤ ١٨٧٥ ١٨٧٦ ١٨٧٧ ١٨٧٨ ١٨٧٩ ١٨٨٠ ١٨٨١ ١٨٨٢ ١٨٨٣ ١٨٨٤ ١٨٨٥ ١٨٨٦ ١٨٨٧ ١٨٨٨ ١٨٨٩ ١٨٩٠ ١٨٩١ ١٨٩٢ ١٨٩٣ ١٨٩٤ ١٨٩٥ ١٨٩٦ ١٨٩٧ ١٨٩٨ ١٨٩٩ ١٩٠٠ ١٩٠١ ١٩٠٢ ١٩٠٣ ١٩٠٤ ١٩٠٥ ١٩٠٦ ١٩٠٧ ١٩٠٨ ١٩٠٩ ١٩١٠ ١٩١١ ١٩١٢ ١٩١٣ ١٩١٤ ١٩١٥ ١٩١٦ ١٩١٧ ١٩١٨ ١٩١٩ ١٩٢٠ ١٩٢١ ١٩٢٢ ١٩٢٣ ١٩٢٤ ١٩٢٥ ١٩٢٦ ١٩٢٧ ١٩٢٨ ١٩٢٩ ١٩٣٠ ١٩٣١ ١٩٣٢ ١٩٣٣ ١٩٣٤ ١٩٣٥ ١٩٣٦ ١٩٣٧ ١٩٣٨ ١٩٣٩ ١٩٤٠ ١٩٤١ ١٩٤٢ ١٩٤٣ ١٩٤٤ ١٩٤٥ ١٩٤٦ ١٩٤٧ ١٩٤٨ ١٩٤٩ ١٩٥٠ ١٩٥١ ١٩٥٢ ١٩٥٣ ١٩٥٤ ١٩٥٥ ١٩٥٦ ١٩٥٧ ١٩٥٨ ١٩٥٩ ١٩٦٠ ١٩٦١ ١٩٦٢ ١٩٦٣ ١٩٦٤ ١٩٦٥ ١٩٦٦ ١٩٦٧ ١٩٦٨ ١٩٦٩ ١٩٧٠ ١٩٧١ ١٩٧٢ ١٩٧٣ ١٩٧٤ ١٩٧٥ ١٩٧٦ ١٩٧٧ ١٩٧٨ ١٩٧٩ ١٩٨٠ ١٩٨١ ١٩٨٢ ١٩٨٣ ١٩٨٤ ١٩٨٥ ١٩٨٦ ١٩٨٧ ١٩٨٨ ١٩٨٩ ١٩٩٠ ١٩٩١ ١٩٩٢ ١٩٩٣ ١٩٩٤ ١٩٩٥ ١٩٩٦ ١٩٩٧ ١٩٩٨ ١٩٩٩ ٢٠٠٠ ٢٠٠١ ٢٠٠٢ ٢٠٠٣ ٢٠٠٤ ٢٠٠٥ ٢٠٠٦ ٢٠٠٧ ٢٠٠٨ ٢٠٠٩ ٢٠١٠ ٢٠١١ ٢٠١٢ ٢٠١٣ ٢٠١٤ ٢٠١٥ ٢٠١٦ ٢٠١٧ ٢٠١٨ ٢٠١٩ ٢٠٢٠ ٢٠٢١ ٢٠٢٢ ٢٠٢٣ ٢٠٢٤ ٢٠٢٥ ٢٠٢٦ ٢٠٢٧ ٢٠٢٨ ٢٠٢٩ ٢٠٣٠ ٢٠٣١ ٢٠٣٢ ٢٠٣٣ ٢٠٣٤ ٢٠٣٥ ٢٠٣٦ ٢٠٣٧ ٢٠٣٨ ٢٠٣٩ ٢٠٤٠ ٢٠٤١ ٢٠٤٢ ٢٠٤٣ ٢٠٤٤ ٢٠٤٥ ٢٠٤٦ ٢٠٤٧ ٢٠٤٨ ٢٠٤٩ ٢٠٥٠ ٢٠٥١ ٢٠٥٢ ٢٠٥٣ ٢٠٥٤ ٢٠٥٥ ٢٠٥٦ ٢٠٥٧ ٢٠٥٨ ٢٠٥٩ ٢٠٦٠ ٢٠٦١ ٢٠٦٢ ٢٠٦٣ ٢٠٦٤ ٢٠٦٥ ٢٠٦٦ ٢٠٦٧ ٢٠٦٨ ٢٠٦٩ ٢٠٧٠ ٢٠٧١ ٢٠٧٢ ٢٠٧٣ ٢٠٧٤ ٢٠٧٥ ٢٠٧٦ ٢٠٧٧ ٢٠٧٨ ٢٠٧٩ ٢٠٨٠ ٢٠٨١ ٢٠٨٢ ٢٠٨٣ ٢٠٨٤ ٢٠٨٥ ٢٠٨٦ ٢٠٨٧ ٢٠٨٨ ٢٠٨٩ ٢٠٩٠ ٢٠٩١ ٢٠٩٢ ٢٠٩٣ ٢٠٩٤ ٢٠٩٥ ٢٠٩٦ ٢٠٩٧ ٢٠٩٨ ٢٠٩٩ ٢١٠٠ ٢١٠١ ٢١٠٢ ٢١٠٣ ٢١٠٤ ٢١٠٥ ٢١٠٦ ٢١٠٧ ٢١٠٨ ٢١٠٩ ٢١١٠ ٢١١١ ٢١١٢ ٢١١٣ ٢١١٤ ٢١١٥ ٢١١٦ ٢١١٧ ٢١١٨ ٢١١٩ ٢١٢٠ ٢١٢١ ٢١٢٢ ٢١٢٣ ٢١٢٤ ٢١٢٥ ٢١٢٦ ٢١٢٧ ٢١٢٨ ٢١٢٩ ٢١٣٠ ٢١٣١ ٢١٣٢ ٢١٣٣ ٢١٣٤ ٢١٣٥ ٢١٣٦ ٢١٣٧ ٢١٣٨ ٢١٣٩ ٢١٤٠ ٢١٤١ ٢١٤٢ ٢١٤٣ ٢١٤٤ ٢١٤٥ ٢١٤٦ ٢١٤٧ ٢١٤٨ ٢١٤٩ ٢١٥٠ ٢١٥١ ٢١٥٢ ٢١٥٣ ٢١٥٤ ٢١٥٥ ٢١٥٦ ٢١٥٧ ٢١٥٨ ٢١٥٩ ٢١٦٠ ٢١٦١ ٢١٦٢ ٢١٦٣ ٢١٦٤ ٢١٦٥ ٢١٦٦ ٢١٦٧ ٢١٦٨ ٢١٦٩ ٢١٧٠ ٢١٧١ ٢١٧٢ ٢١٧٣ ٢١٧٤ ٢١٧٥ ٢١٧٦ ٢١٧٧ ٢١٧٨ ٢١٧٩ ٢١٨٠ ٢١٨١ ٢١٨٢ ٢١٨٣ ٢١٨٤ ٢١٨٥ ٢١٨٦ ٢١٨٧ ٢١٨٨ ٢١٨٩ ٢١٩٠ ٢١٩١ ٢١٩٢ ٢١٩٣ ٢١٩٤ ٢١٩٥ ٢١٩٦ ٢١٩٧ ٢١٩٨ ٢١٩٩ ٢٢٠٠ ٢٢٠١ ٢٢٠٢ ٢٢٠٣ ٢٢٠٤ ٢٢٠٥ ٢٢٠٦ ٢٢٠٧ ٢٢٠٨ ٢٢٠٩ ٢٢١٠ ٢٢١١ ٢٢١٢ ٢٢١٣ ٢٢١٤ ٢٢١٥ ٢٢١٦ ٢٢١٧ ٢٢١٨ ٢٢١٩ ٢٢٢٠ ٢٢٢١ ٢٢٢٢ ٢٢٢٣ ٢٢٢٤ ٢٢٢٥ ٢٢٢٦ ٢٢٢٧ ٢٢٢٨ ٢٢٢٩ ٢٢٣٠ ٢٢٣١ ٢٢٣٢ ٢٢٣٣ ٢٢٣٤ ٢٢٣٥ ٢٢٣٦ ٢٢٣٧ ٢٢٣٨ ٢٢٣٩ ٢٢٤٠ ٢٢٤١ ٢٢٤٢ ٢٢٤٣ ٢٢٤٤ ٢٢٤٥ ٢٢٤٦ ٢٢٤٧ ٢٢٤٨ ٢٢٤٩ ٢٢٥٠ ٢٢٥١ ٢٢٥٢ ٢٢٥٣ ٢٢٥٤ ٢٢٥٥ ٢٢٥٦ ٢٢٥٧ ٢٢٥٨ ٢٢٥٩ ٢٢٦٠ ٢٢٦١ ٢٢٦٢ ٢٢٦٣ ٢٢٦٤ ٢٢٦٥ ٢٢٦٦ ٢٢٦٧ ٢٢٦٨ ٢٢٦٩ ٢٢٧٠ ٢٢٧١ ٢٢٧٢ ٢٢٧٣ ٢٢٧٤ ٢٢٧٥ ٢٢٧٦ ٢٢٧٧ ٢٢٧٨ ٢٢٧٩ ٢٢٨٠ ٢٢٨١ ٢٢٨٢ ٢٢٨٣ ٢٢٨٤ ٢٢٨٥ ٢٢٨٦ ٢٢٨٧ ٢٢٨٨ ٢٢٨٩ ٢٢٩٠ ٢٢٩١ ٢٢٩٢ ٢٢٩٣ ٢٢٩٤ ٢٢٩٥ ٢٢٩٦ ٢٢٩٧ ٢٢٩٨ ٢٢٩٩ ٢٣٠٠ ٢٣٠١ ٢٣٠٢ ٢٣٠٣ ٢٣٠٤ ٢٣٠٥ ٢٣٠٦ ٢٣٠٧ ٢٣٠٨ ٢٣٠٩ ٢٣١٠ ٢٣١١ ٢٣١٢ ٢٣١٣ ٢٣١٤ ٢٣١٥ ٢٣١٦ ٢٣١٧ ٢٣١٨ ٢٣١٩ ٢٣٢٠ ٢٣٢١ ٢٣٢٢ ٢٣٢٣ ٢٣٢٤ ٢٣٢٥ ٢٣٢٦ ٢٣٢٧ ٢٣٢٨ ٢٣٢٩ ٢٣٣٠ ٢٣٣١ ٢٣٣٢ ٢٣٣٣ ٢٣٣٤ ٢٣٣٥ ٢٣٣٦ ٢٣٣٧ ٢٣٣٨ ٢٣٣٩ ٢٣٤٠ ٢٣٤١ ٢٣٤٢ ٢٣٤٣ ٢٣٤٤ ٢٣٤٥ ٢٣٤٦ ٢٣٤٧ ٢٣٤٨ ٢٣٤٩ ٢٣٥٠ ٢٣٥١ ٢٣٥٢ ٢٣٥٣ ٢٣٥٤ ٢٣٥٥ ٢٣٥٦ ٢٣٥٧ ٢٣٥٨ ٢٣٥٩ ٢٣٦٠ ٢٣٦١ ٢٣٦٢ ٢٣٦٣ ٢٣٦٤ ٢٣٦٥ ٢٣٦٦ ٢٣٦٧ ٢٣٦٨ ٢٣٦٩ ٢٣٧٠ ٢٣٧١ ٢٣٧٢ ٢٣٧٣ ٢٣٧٤ ٢٣٧٥ ٢٣٧٦ ٢٣٧٧ ٢٣٧٨ ٢٣٧٩ ٢٣٨٠ ٢٣٨١ ٢٣٨٢ ٢٣٨٣ ٢٣٨٤ ٢٣٨٥ ٢٣٨٦ ٢٣٨٧ ٢٣٨٨ ٢٣٨٩ ٢٣٩٠ ٢٣٩١ ٢٣٩٢ ٢٣٩٣ ٢٣٩٤ ٢٣٩٥ ٢٣٩٦ ٢٣٩٧ ٢٣٩٨ ٢٣٩٩ ٢٤٠٠ ٢٤٠١ ٢٤٠٢ ٢٤٠٣ ٢٤٠٤ ٢٤٠٥ ٢٤٠٦ ٢٤٠٧ ٢٤٠٨ ٢٤٠٩ ٢٤١٠ ٢٤١١ ٢٤١٢ ٢٤١٣ ٢٤١٤ ٢٤١٥ ٢٤١٦ ٢٤١٧ ٢٤١٨ ٢٤١٩ ٢٤٢٠ ٢٤٢١ ٢٤٢٢ ٢٤٢٣ ٢٤٢٤ ٢٤٢٥ ٢٤٢٦ ٢٤٢٧ ٢٤٢٨ ٢٤٢٩ ٢٤٣٠ ٢٤٣١ ٢٤٣٢ ٢٤٣٣ ٢٤٣٤ ٢٤٣٥ ٢٤٣٦ ٢٤٣٧ ٢٤٣٨ ٢٤٣٩ ٢٤٤٠ ٢٤٤١ ٢٤٤٢ ٢٤٤٣ ٢٤٤٤ ٢٤٤٥ ٢٤٤٦ ٢٤٤٧ ٢٤٤٨ ٢٤٤٩ ٢٤٥٠ ٢٤٥١ ٢٤٥٢ ٢٤٥٣ ٢٤٥٤ ٢٤٥٥ ٢٤٥٦ ٢٤٥٧ ٢٤٥٨ ٢٤٥٩ ٢٤٦٠ ٢٤٦١ ٢٤٦٢ ٢٤٦٣ ٢٤٦٤ ٢٤٦٥ ٢٤٦٦ ٢٤٦٧ ٢٤٦٨ ٢٤٦٩ ٢٤٧٠ ٢٤٧١ ٢٤٧٢ ٢٤٧٣ ٢٤٧٤ ٢٤٧٥ ٢٤٧٦ ٢٤٧٧ ٢٤٧٨ ٢٤٧٩ ٢٤٨٠ ٢٤٨١ ٢٤٨٢ ٢٤٨٣ ٢٤٨٤ ٢٤٨٥ ٢٤٨٦ ٢٤٨٧ ٢٤٨٨ ٢٤٨٩ ٢٤٩٠ ٢٤٩١ ٢٤٩٢ ٢٤٩٣ ٢٤٩٤ ٢٤٩٥ ٢٤٩٦ ٢٤٩٧ ٢٤٩٨ ٢٤٩٩ ٢٥٠٠ ٢٥٠١ ٢٥٠٢ ٢٥٠٣ ٢٥٠٤ ٢٥٠٥ ٢٥٠٦ ٢٥٠٧ ٢٥٠٨ ٢٥٠٩ ٢٥١٠ ٢٥١١ ٢٥١٢ ٢٥١٣ ٢٥١٤ ٢٥١٥ ٢٥١٦ ٢٥١٧ ٢٥١٨ ٢٥١٩ ٢٥٢٠ ٢٥٢١ ٢٥٢٢ ٢٥٢٣ ٢٥٢٤ ٢٥٢٥ ٢٥٢٦ ٢٥٢٧ ٢٥٢٨ ٢٥٢٩ ٢٥٣٠ ٢٥٣١ ٢٥٣٢ ٢٥٣٣ ٢٥٣٤ ٢٥٣٥ ٢٥٣٦ ٢٥٣٧ ٢٥٣٨ ٢٥٣٩ ٢٥٤٠ ٢٥٤١ ٢٥٤٢ ٢٥٤٣ ٢٥٤٤ ٢٥٤٥ ٢٥٤٦ ٢٥٤٧ ٢٥٤٨ ٢٥٤٩ ٢٥٥٠ ٢٥٥١ ٢٥٥٢ ٢٥٥٣ ٢٥٥٤ ٢٥٥٥ ٢٥٥٦ ٢٥٥٧ ٢٥٥٨ ٢٥٥٩ ٢٥٦٠ ٢٥٦١ ٢٥٦٢ ٢٥٦٣ ٢٥٦٤ ٢٥٦٥ ٢٥٦٦ ٢٥٦٧ ٢٥٦٨ ٢٥٦٩ ٢٥٧٠ ٢٥٧١ ٢٥٧٢ ٢٥٧٣ ٢٥٧٤ ٢٥٧٥ ٢٥٧٦ ٢٥٧٧ ٢٥٧٨ ٢٥٧٩ ٢٥٨٠ ٢٥٨١ ٢٥٨٢ ٢٥٨٣ ٢٥٨٤ ٢٥٨٥ ٢٥٨٦ ٢٥٨٧ ٢٥٨٨ ٢٥٨٩ ٢٥٩٠ ٢٥٩١ ٢٥٩٢ ٢٥٩٣ ٢٥٩٤ ٢٥٩٥ ٢٥٩٦ ٢٥٩٧ ٢٥٩٨ ٢٥٩٩ ٢٦٠٠ ٢٦٠١ ٢٦٠٢ ٢٦٠٣ ٢٦٠٤ ٢٦٠٥ ٢٦٠٦ ٢٦٠٧ ٢٦٠٨ ٢٦٠٩ ٢٦١٠ ٢٦١١ ٢٦١٢ ٢٦١٣ ٢٦١٤ ٢٦١٥ ٢٦١٦ ٢٦١٧ ٢٦١٨ ٢٦١٩ ٢٦٢٠ ٢٦٢١ ٢٦٢٢ ٢٦٢٣ ٢٦٢٤ ٢٦٢٥ ٢٦٢٦ ٢٦٢٧ ٢٦٢٨ ٢٦٢٩ ٢٦٣٠ ٢٦٣١ ٢٦٣٢ ٢٦٣٣ ٢٦٣٤ ٢٦٣٥ ٢٦٣٦ ٢٦٣٧ ٢٦٣٨ ٢٦٣٩ ٢٦٤٠ ٢٦٤١ ٢٦٤٢ ٢٦٤٣ ٢٦٤٤ ٢٦٤٥ ٢٦٤٦ ٢٦٤٧ ٢٦٤٨ ٢٦٤٩ ٢٦٥٠ ٢٦٥١ ٢٦٥٢ ٢٦٥٣ ٢٦٥٤ ٢٦٥٥ ٢٦٥٦ ٢٦٥٧ ٢٦٥٨ ٢٦٥٩ ٢٦٦٠ ٢٦٦١ ٢٦٦٢ ٢٦٦٣ ٢٦٦٤ ٢٦٦٥ ٢٦٦٦ ٢٦٦٧ ٢٦٦٨ ٢٦٦٩ ٢٦٧٠ ٢٦٧١ ٢٦٧٢ ٢٦٧٣ ٢٦٧٤ ٢٦٧٥ ٢٦٧٦ ٢٦٧٧ ٢٦٧٨ ٢٦٧٩ ٢٦٨٠ ٢٦٨١ ٢٦٨٢ ٢٦٨٣ ٢٦٨٤ ٢٦٨٥ ٢٦٨٦ ٢

فهو لم يجعل مثل جعفر وكافور عليهما كذا ذكر السيد العبري اول
 الظاهر ان المعنى جعله من المشترك ولذا لم يفرد بالذكر وقد مر
 باندرجه فيما كان موضوعا للمعاني بالوضع الاول اذ الوضع الثاني
 انما هو بالنقل لعلاقة اليه فان نقل لعلاقة واشتهر اي غلب
 استعماله في الثاني سمي اللفظ بالنسبة الى المعنى الاول منقول لانه
 وبالنسبة الى الثاني منقول اليه ويسمى منقولا مشتركيا ان كان العامل
 المشترك كالصلة وعرفيا ان كان العرف العام كاللابة واصطلاحيا
 ان كان الخاص كالوضع للنخلة والمنقولات بالنسبة الى المعاني الثانية
 حقيقة عند الناقل مجازا عند اهل الوضع الاول وبالنسبة الى
 المعاني الاول بالعكس والا اى وان لم يشتهر اللفظ في الثاني اى لم يوجب
 مساويا كان او موصوفا حقيقة اى فهو حقيقة بالنسبة الى الاول
 وهو الحديان المفترس ومجازا بالنسبة بالنسبة الى الثاني وهو
 الرجز الشجاع وهو اما استعانة ان كانت العلاقة المشابهة بينهما
 كما هو الشجاع ومجازا مرسل ان كانت غيرهما واما الثلاث الاول
 المتحدة المعنى اى متحد اللفظ والمعنى ومتكثري اللفظ والمعنى ومتكثري
 اللفظ متحد المعنى فتخصص اما فانما فتخصص لان كلاهما يدل على معنى
 لا يمتثل غيره وهذا هو معنى النص وسمى بذلك لان النص في اللغة
 عما قاله الجوهري وغيره يؤولغ الشيء شتماء وغايتة وهذه
 الانفاظ كذلك لانها في التدرج الغاية والمرتبة النهائية من وجوه
 الدلالة واحترز بقوله المتحدة المعنى عن العزو والعين والجوهر
 فانها متباينة مع انها ليست بتخصص لان كل منهما مشترك بين معاني
 وكذلك الانفاظ المترادفة قد يكون مشترك كلفظ العين والذهب
 واما الاصنام الناقية الداخلة في كون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا
كالمشترك والمنقول عنه والمنقول اليه والحقيقة والمجاز فالتساوي
الدلالة هما كالمشترك الذي لم يجمع احد معنيين اصلا بمجل بالنسبة
 الى كل من المعنيين مأخوذ من الجمل بفتح الجيم وسكون اليم وهو الاطلاق

اللفظ وضع اللفظ باثباته

كلاهما سدح للحد
 المفترس والمجل
 الشجاع

المتكثري اللفظ والمعنى
 المتكثري اللفظ والمعنى
 المتكثري اللفظ والمعنى

فسمى بذلك لاختلاف المواد بغيره وسمى الى افتاء الله وثقا ان قوله تعالى
 ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة الامة واقضه يوم حصاده وغير ذلك من
 من الجملات فلا يكون محصورا في المشترك والراجح ظاهر والمبرمج تمام اول
 اى ان كانت دلالة على بعض المعاني ارجح من بعض سمي بالنسبة
 الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مازلا لكونه يؤول الى الظهور
 عند افتراء الدليل به فالمنقول لعلاقة ولم يشتهر كالمسح مثلا
 دلالة على الاول ظاهرة وعلى الثاني مازلة فان اشتهر به هو المسمى
 بالمنقول كالصلة فهو على العكس والقدر المشترك بين النص و
 الظاهر المحكم بمعنى الراجح الدلالة او المتضمن المعنى وهو كالجس لها لانها
 يشتركان في ربحان الا فادة الا ان النص مانع من النقيض والظاهر غير
 مانع والمشارك بين الجمل والماول المتشابهة بمعنى غير الراجح الدلالة او عالم
 يتفهم معناه لاشتركا في عدم الرجحان الا ان الجمل مع ذلك غير مرجح و
 الما قول مرجع تقسيم اخر باعتبار المدلولات مدلول اللفظ اما معنى
 ير لفظ او لفظ اخر وهو اما مفرد او مركب وكل منهما اما مستقل دال على
 المعنى او مهمل غير دال وجميع ذلك خمسة اقسام وقد ذكرها المعنى
 بامثلتها على طريق اللف والنشر الاول ان يكون المدلول معنى اى شيئا
 ليس بلفظ نحو الفرس وزيد وهذا هو الذي تقدم انقاسه الى جزئين
 وكلى الثاني ان يكون المدلول لفظا مفردا مستغلا وهو مثل الكلمة
 فان مدلولها لفظ وضع لمعنى مفرد وهو الاسم والفعل والحرف الثالث
 ان يكون المدلول لفظا مفردا مهلا وهو اسماء الحروف اى حروف
 الهجاء الا يرى ان حرف ق ضرب وحج ورة وبه لم يوضع لمعنى
 مع ان كلاهما قد وضع له اسم فللاول الضاد والثاني الراء والثالث
 الباء وهكذا ذكر سبورة ونقله عن الخليل فانهم واجتنب غير من التفرقة
 والباء الاضمة بضم ورة وبه فيها هاء السكت الرابع ان يكون المدلول
 لفظا مركبا مستغلا وهو نحو الخير فان مدلوله لفظ مركب موضوع لقيام
 زيد مثلا الخامس ان يكون المدلول لفظا مركبا مهلا وهو مثل الهذيان

دلالة

٥٣

قوله المشترك بين النصين يعني ان النص و
 الظاهر مشتركان في الرجحان الا ان النص فيه
 ربحان بلا احتمال لغيره كما ساء الا عدل و
 الظاهر فيه ربحان مع احتمال لا عدل و
 على المعنى الحقيقة فالقدر المشترك بينهما في
 سمي بالمعنى المشترك بينهما في الرجحان
 الظاهر ثم ان الجمل حصص نوع غير النص و
 كلاهما مهمل غير دال وجميع ذلك خمسة اقسام وقد ذكرها المعنى
 الا ان الاول ارجح اذ لا يشتركان في ان
 بل اسماء الحروف اى حروف الهجاء
 يسمى بالمتشابهة المتشابهة بينهما في عدم الرجحان
 والمأثور وهذا الاصطلاح مأخوذ من قول
 فيه ايات كلمات هي ام الكتاب وقد
 متباينات

فانه لفظ مدلوله لفظ مركب مهمل وهو مصدر صهيدي بالزوال المعجم يندى
 صهيديا لما فرغ من تقسيم المفرد شرع في تقسيم المركب وقال المركب
صحيح للمفهوم اي لا فهام السامع النسب والمعاني المركبة بعد على باوضاع
 المفردات يعني لا شك ان الحكم الفاسخ للمركب من المفردات والقنه
 منها لا فهام الغير ما في ضميره فتارة يفيد طلبا وتارة يفيد عزم ذلك فان
 افاد المركب بالذات اي بالوضع طلبا فان كان الطلب للماهية
 اي لذكرها كما قال في المحصول فهو استفهام كقولك ما حقيقة الانسان
 وهل قام زيد وانما سمي بالاستفهام لانه طلب للفهم كما تستعمل اذا طلب
 ان يعطى له اذ السامع والذات على الطلب لكن الطلب في الحقيقة انما هو
 بالاداة كقول ومعي فالطلاق استفهام والطلب على اللفظ المركب
 من باب اطلاق اسم الجزئ على الكل وان كان الطلب للحصول
 اي للحصول للماهية وانه ان كان الطلب مع الاستعلاء على المطلب
 منه اي طلب منه بعلظة ورفع صوت لا بتخصيص وبذلك فهو
 امر وان كان مع التساوي اي مع نظيره فهو التماس وان كان مع
 التسفل اي التذلل فهو سوال كقول العبد اللهم اغفر لي
 اقول في جعل الاستفهام طلب الماهية نظرا الى والاي وان لم يند
 المركب بالوضع وذلك بان لا يدل على طلب اصلا كقام زيد او لم عليه
 لكن لا بالذات كقولك انما طالب منك كذا فهو اما ان يحتمل التصديق
 والتكذيب او لا يحتمل التصديق والتكذيب خبر كقولنا قام زيد قام
 غيره اي غير المحتمل للتصديق والتكذيب بعد عدم كونه للطلب الوضعي
 لانه ينبت على ما في ضمير الحكم ويندج فيه اي في التنبيه امور اربعة
 الترجي والتمني والقسم والنداء بالاستفهام لا بالطلب المعنى والفرق
 بين التمني والترجي ان التمني يكون في الغتصات والتمني التي
 لا طاعة في وقوعها كعود الشباب ووجدان كثر في مكان والترجي
 ما يكون في الملكات التي فيها طاعة الوقوع كقولك لعل زيدا تقدم
 وانما قال يندج دون ان يقال وهو الترجي في اشارة الى انوار

[illegible]

مفتی

الباء كان السبب
 ولوقال لعلي بن
 جهم عن حماد بن عمار
 ان قتيبة بن سعيد
 قال من الطلاب
 الذين لا يفتنون
 الا في الصلاة في جنب

17

جميعا فانه يعاير المفرد لان الضمة التي في مفردة ضمة تفلر والتي في الجمع ا
 ضمة اسد والتغير المعتبر عند الادباء اما زيادة حرف او حركة
 او نقصان حرف او حركة فهذه اربعة اقسام كلهم من قبيل واحد
 هو ما يقع فيه وجه واحد من التقييد او كليهما اي زيادة حرف وحركة
 او نقصان حرف وحركة او زيادة احد هما اي زيادة حرف او حركة ونقصان
 الواو يجمع مع اي مع نقصان ما هو من جنسه مثل ان يزداد حرف وينقص
 حرف او يزداد حركة وينقص حركة او نقصان الاخر اي او مع نقصان
 الاخر مثل ان يزداد حرف وينقص حركة او نقصان الاخر اي او مع نقصان
 نقصان احدهما او يزداد حركة وينقص حرف او زيادة او نقصان
 اي زيادة احدهما مع زيادة الاخر ونقصان او نقصان اي نقصان
 احدهما مع زيادة الاخر ونقصان اي مع كليهما مثل ان يزداد حرف
 وحركة وينقص حركة ويزداد حرف وينقص حرف فهذه اربعة اقسام
 يكون في كل منها ثلثة تقييدات فان زيادة احدهما مع زيادة الاخر
 ونقصان يدر فيه صورتان احدهما زيادة الحرف مع زيادة الحركة
 ونقصانها والثانية زيادة الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها ويحل
 في نقصان احدهما مع زيادة احدهما ونقصان صورتان ايضا احدهما
 نقصان الحرف مع زيادة الحركة ونقصانها والثانية نقصان الحركة
 مع زيادة الحرف ونقصانها او زيادتهما ونقصانها اي زيادة الحرف
 والحركة معا ونقصان الحرف والحركة معا وهذا قسم واحد يكون فيه
 اربع تقييدات وكل مشتق اما يقع فيه نوع واحد منها او اثنان او
 ثلثة او اربعة فهذه اربعة اقسام ينقسم الي اربعة اقسام و
 الثاني الى مسته والثالث الى اربعة والرابع الى قسم واحد
 فكل خمسة عشر قسما ثم شرع في مثال الاقسام التسالفة
 على اللف والنشر المرتب وقال لسان القسم الاول ان نحو كاذب
 فانه مشتق من الكذب زيدت الالف بعد الكاف والثاني زيادة حركة
 نحو كاذب الماضي فانه مشتق من النمر زيدت حركة الصاد والثالث

زيادة الحرف فقطح

زيادة

زيادة الحرف والحركة جميعا نحو ضارب فانه مشتق من المضرب زيادة
 الالف بعد الضاد وزيدت ايضا حركة الراء والرابع نقصان الحرف
 نحو حرف امر المذكور من الحرف نقصت منه حرف وهما الواو والها
 سكون الفاء بعد ان كانت متحركة فلم يعتين المنص لانه نقصان
 لحركة الالف اذ لو اعتين لكان نقصان للحرف والحركة لكنه
 ساقى ما في اللف في القسم العاشر فالاولى غثيلة بصهل اسم
 فاعل من الصهيل نقصت الياء فقط واليا من نقصان الحركة
 نحو ضرب سكين الراء فانه مشتق من ضرب الماضي وتو نقصت
 منه حركة الراء والسادس نقصان الحرف والحركة جميعا نحو غلى ماضيا
 فانه مشتق من الغليان نقصت الالف والنون وفتح الياء والسابع
 زيادة الحرف ونقصان نحو سلمات فانه مشتق من مسلمة زيادة
 الالف وتاء الياء ونقصان تاء التانيث الموقوف عليها هاء واثنان
 زيادة الحركة ونقصانها نحو حيدر بكسر الذال اسم فاعل من الحذر
 بزيادة كسرة الذال ونقصان فتحها والتاسع زيادة الحرف و
 نقصان الحركة مثل عادة بنشد يد الذال اسم فاعل من العود
 زيدت الالف بعد العين ونقصت حركة الدال الاولى للاوغام و
 العاشر زيادة الحركة ونقصان الحرف نحو نبت وهو ماخى من النبات
 نقصت الف وزيدت حركة وهي فتحه التاء والحادى عشر زيادة الحرف
 مع زيادة الحركة ونقصانها نحو احرب فانه مشتق من الضرب زيدت
 الالف للوصل وحركت الراء ونقصت حركة الضاد وفي الاعتداد
 بهما الوصل نظر لسقوط في الرفع والاولى غثيلة بموجع من الوعد زيد
 فيه الميم وكسرة العين ونقصت منه فتحه الواو والثاني عشر زيادة
 الحركة مع زيادة الحرف ونقصانها نحو خاف وهو ماخى مشتق من الحوف
 زيدت الالف وحركة الفاء وحذفت الواو وفيه نظر لان هذا بناء
 على ان لزوم الفتح كزيادة حركة وفيه وايضا ليس في الحروف ههنا لا زيادة
 ولا نقصان بل الواو نفسها انقلبت الفاء فتحوها وانفتح ما قبلها فالاولى

المعجم

هذا انشأ القسم الاول
 الذي يقع فيه وجه واحد من
 التقييد او كليهما اي زيادة
 حرف وحركة او نقصان حرف
 وحركة او زيادة احد هما اي
 زيادة حرف او حركة ونقصان
 حرف او نقصان الاخر اي او مع
 نقصان الاخر مثل ان يزداد حرف
 وينقص حركة او نقصان الاخر
 اي او مع كليهما مثل ان يزداد
 حرف وحركة وينقص حركة
 فهذه اربعة اقسام

من قول على الله ودينه
 الذي يقع فيه وجه واحد من
 التقييد او كليهما اي زيادة
 حرف وحركة او نقصان حرف
 وحركة او زيادة احد هما اي
 زيادة حرف او حركة ونقصان
 حرف او نقصان الاخر اي او مع
 نقصان الاخر مثل ان يزداد حرف
 وينقص حركة او نقصان الاخر
 اي او مع كليهما مثل ان يزداد
 حرف وحركة وينقص حركة
 فهذه اربعة اقسام

هذا هو اللفظ الذي هو المصدر
 في اللغة العربية وهو الذي
 لا يضاف اليه شيء ولا يتركب
 منه شيء ولا يوصف بصفة
 ولا يفتقر الى شيء ولا
 يحتاج الى شيء ولا
 يفتقر الى شيء ولا
 يحتاج الى شيء ولا

هذا هو اللفظ الذي هو المصدر
 في اللغة العربية وهو الذي
 لا يضاف اليه شيء ولا يتركب
 منه شيء ولا يوصف بصفة
 ولا يفتقر الى شيء ولا
 يحتاج الى شيء ولا

المسئلة

الى

دون علم

تتميزه بكل اسم فاعل او مفعول من الحال زيد فيه حرف وحركة و
 هو الميم الاولى وفتحتها ونقصت الالف والثالث عشر نقصان الحرف
 مع زيادة الحركة ونقصانها نحو جحد امر من الوعد نقصت الواو وحركة
 الدال وزيدت كسرة الميم والعين والرابع عشر نقصان الحركة مع زيادة
 الحرف ونقصان نحو كال بقشد الدال اسم فاعل من الكلال نقصت
 حركة الدال الاولى للادغام ونقصت الالف التي بين اللامين وزيدت
 الف قبل اللامين والخامس عشر زيادة الحركة والحرف معا ونقصانها
 معا نحو ارم فانه مشتق من الرمي وزيدت حرف وهو الياء ونقصت منه حركة و
 زيدت كسرة الميم ونقصت منه حرف وهو الياء ونقصت منه حركة و
 فتح اراء لما فرغ من ذكر تعريف الاشتقاق واقسام المشتق شئ في ذكر
 احكامه بقوله واحكامه اي احكام الاشتقاق في مسائل ثلثة **الاول**
 شرط صدق المشتق بسواء كان اسما او فعلا صدق اصله وهو المشتق
 منه بمعنى لا يصدق ضارب مثلا على ذات الا اذا صدق الضرب على
 تلك الذات وسواء كان الصدق في الماضي او في الحال او في المستقبل
 كقول تعالى انك ميت لكنه هل يكون حقيقة او مجازا فيه تفصيل
 باقي في المسئلة الآتية ان شاء الله تعالى ولقصد بثوب الاقسام
 الثلاثة عتبر المصن بقوله صدق اصله او لوقال وجود اصله لكان
 يرد عليه اطلاق باعتبار المستقبل فانه جزئ قطع مع ان الاصل لم يوجد
 خلافا لما في على الجبائي وابنه هاشم وغيرهما من المعتزلة يعني انهم
 ذهبوا الى نفي العلم عن الباركي بجمانه والصفات التي اثبتوها الاشئ
 كلها وهي ثمانية مجموع في قول القائل حيوة وعلم **قدرة** واردة
 كلام وابصار وسمع مع البقاء فانها قالا بعالمية الله تعالى اي يكون
 عالما والعالم مشتق من العلم فيطلقان العالم وغيره من المشتقات
 على استقار ونكران حصول المشتق منه مع ان العلة في العالمية هو حصول
 العلم وكذلك كل مشتق فان العلة في صحة اطلاق وجود المشتق منه وقد
 خلاها اي العالمية به اي بالعلم فينشا في حقنا كنتم قالوا ان زائدة

ان الالف واللام
 في الالف واللام
 في الالف واللام

هذا هو اللفظ الذي هو المصدر
 في اللغة العربية وهو الذي
 لا يضاف اليه شيء ولا يتركب
 منه شيء ولا يوصف بصفة
 ولا يفتقر الى شيء ولا
 يحتاج الى شيء ولا

الضارب اعلم من مفهوم كونه حقيقة في الماضي وفي الحاضر نظر لان من ثبت
 لا الضرب او قصده لا ينقسم الى المستقبل **الثاني** ان النحاة اي جمهورهم
 منعوا على النعت الماضي وقالوا ان النعت يعني المشتق كاسم الفاعل
 واسم المفعول اذا كان بمعنى الماضي اي وليس معه ان لا ينصب مفعوله
 بل يتعين جزء الميم بالاضافة كقولك مردت برجل ضارب زيدا اس وهذا
 يدل على جواز استعمال بمعنى الماضي والاصل في الاستعمال الحقيقة ونوقض
 هذا الوجه بانهم اي النحاة عملوا النعت المستقبل وقالوا اسم الفاعل اذا
 كان بمعنى المستقبل يدل ذلك وهذا ايضا يدل على صحة اطلاقه على كل صنف
 بالمصدر في الزمان المستقبل فيكون حقيقة في المستقبل بعين ما ذكرتم مع
 انه مجاز اتفاقا **الثالث** انه لو شرط دوام الاصل في صدق المشتق
 حقيقة لم يكن المشكك ونحوه من المشتقات من المصادر الستة الى الغير
 القارة الذات كالحجر والمحدث حقيقة في معانيها لا امتناع بقاء الكلام و
 الخبر اذ هو اسم لجميع حروف متواليه لا تجد دفعه لكن اطلاق الحكم
 على من يصدر عنه الكلام حال صدوره عند حقيقة اتفاق لا امتناع عليه
 وهو من ايات الحقيقة واجيب عن هذا الوجه باننا لا نقدر حجة اي باق
 من المصادر ما يمكن اجتماع اجزائه كالمصادر الغير الستة ومنها ما لا يمكن
 اجتماع اجزائه كالمصادر الغير الستة فالشرط في صدق المشتق من الاولى
 بقاء تمام الاصل في صدق المشتق من الثانية وجود اخر جزء منه فانه لما
 تقدر فيه اجتماع اجزائه كشيء اخر جزء منه لان اللغة لم تنبث على
 المشاحة في مثل هذه المصادر **الرابع** قيل ان لفظ المؤمن يطلق
 على الشخص حقيقة حاله الخلق من مؤمنه اي مفهوم الايمان باعتبار
 ايمانه السابق كالنائم فان المؤمن يطلق عليه مع انه حال عن الايمان
 لان الايمان اما عبارة عن التصديق كما هو من ذهب الاشئ في ابعين العمل
 كما هو من ذهب المعتزلة وكل منهما ليس بجاصد في حال نومه واجيب عن هذا
 الوجه باننا اي اطلاق المؤمن على النائم باعتبار الايمان السابق مجاز
 بل ليس عدم اطراده وهو من لوازم الحقيقة والا اي وان كان اطلاق المؤمن

٥٥

على النائم حقيقة لا يمانه السابق لا طلق الكافر اى جان اطلاق الكافر على
 اكابر الصحابة حقيقة باعتبار الكفر السابق وهو باطل انفاً المسئلة
الثالثة اسم الفاعل لا يشتق لى قام به معنى ليس له اسم مخصوص
 كافعال الواجب وكذا لا يشتق لشي والفاعل اى المعنى حاصل لغيره فاقام به
 وان كان لذلك المعنى اسم فلا يقال لزيد عادل والحدود قائم بعينه واجبه
 عليه بقوله لا يستفاد اى انا استقرينا وتبعنا كلام العرب فاجربنا اسم
 فاعل صادق على شئ والفعل قائم بغيره ذلك الشئ وقالت المعتزلة
 الله تعالى متكلم بكلام مخلقه في جسم كما سمع موسى عليه السلام كلام الله تعالى
 من الشجرة يدرك عليه قوله تعالى نودى من شاطئ الواد الايمن في البقعة
 المباركة من الشجرة ان يا موسى انى انا الله رب العالمين فيشتق منه تعالى
 منه اسم المتكلم لا المشتق وانما حملهم على ذلك ذهابهم الى ان كلام الله تعالى
 عبارة عن اللفظ دون النغص وكون اللفظ حادثاً ينعى قيا به بزمانه تعالى
 بل يجب قيا به بغيره فلزمهم القول بان معبر كونه تعالى متكاملاً كونه موحداً
 لكلامه في الغيرة ثم شبهوا هذه المسئلة بمسئلة اخرى بانى الخالق بطلان على
 الله تعالى عدم قيام الماخذ به اذ الخلق المخلوق وهو غير قائم به كالحال لقيام
 الحادث بزمانه تعالى وهذا معنى قوله كما انه الخالق والخلق هو المخلوق قلنا
 في الجواب عن استدلال المعتزلة بكلام الله المعنى القديم القايم به وما سمع
 من انشراح كلامه تعالى دلالة عليه ولا نمان ان الخلق هو المخلوق بل الخلق هو
 المتاثير وهو نسبة بين المؤثر والمتاثر فيصلى ان يكون قايماً بالخلق عقلاً
 معن تعلقه بالخالق واتصافه به قالوا في دفع هذا الجواب ليس الخلق
 نفس المتاثير لانه لو كان هو المتاثير لزم احد الامرين اما قدم العالم او
 التسلسل لانه ان قدم الخلق بمعنى المتاثير قدم العالم لان جوارى تحقق
 المتاثير بدون المتاثر برى كالحال كالتقطع بدون القطوع والا اى وان
 لم يكن قديماً بل حادثاً لا متقدماً الى خلقه وتاثير اخر لا يحتاج كل حادث الى
 تاثير اخر فيسلسل قلنا في الجواب عنه اننا نختار انه حادث
 قوله فينفر الى خلق اخر هو قلنا هو اى المتاثير نسبة من الامر والقدرة

فانها لم توضع لها اسما استثناء عنها
 بالتعبد كراية كذا وكذا كذا
 الا لام ح

فيكون سكناً بكلام
 قام بغيره ح

اقتضت عاليتها وليست معللة بالعلم لان عاليتها واجبة والواجب
 لا يعمل بالعرض بخلاف عاليتها ليسنا اى دليلنا اى على امتناع
 اطلاق المشتق بدون المشتق منه ان الاصل وهو المشتق منه
 كالعلم مثلاً ضروره اى جزء المشتق فان العلم مثلاً مدلوله ذات
 قام بها العلم فلا يوجد اى فلا يصدق المشتق برونه اى دون
 الاصل لا يصدق المركب بدون جزئه على كالحال كاستحالة وجود الكل بدون
 الجزء فلا يصدق المشتق حيث لا يكون المشتق منه وهذا الدليل اغا
 يستقيم على راي البصريين من كون المصدر هو المشتق منه
 وقالوا في اننى الصفات عن البارى سبحانه تعالى لوانصف البارى
 سبحانه بها فان كانت حادثه لزم ان يكون البارى سبحانه
 محلاً للحوادث وان كانت قديمة لزم تعدد القدماء وقد قال
 الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فمن اثبت
 الذات مع الصفات الثمانية فقد اثبت تسعة اشياء
 وكان كفره اعظم من كفر النصارى بثلاث مرات واما الهامية
 ونحوها فانها من النسب التى لا يثبت لها فى الخارج واجاب
 الامام فى الادب وغيرها بانها قديمة ولا احتناء فى اثبات قدمها
 صفات لذات واجبة والنصارى انما كفروا باثبات قدمها
 ذوات ثم قالوا لا بدعير ايضا وهذه الصفات ممكنة لذاتنا
 واجبة الوجود لوجود الذات فظهر من قوله الامام ان الصفات
 واجبة للذات لا بالذات اى واجبة لاجل الذات المقدسة
 لان ذات الصفات اقتضت وجوب وجود نفسها
المسئلة الخامسة شرط كونه اى كون المشتق حقيقة دوام
 اصله لا يحد من المسئلة السابقة ان شرط المشتق صدق المشتق
 منه شرع الآن فى بيان الصدق الحقيقي من الجارى وهما صلة المشتق
 ان اطلق باعتبار المستقبل كقوله تعالى انك متب فهو الجارى انما كان
 حرم به الحذف فى اللفظ وان كان باعتبار الحال اى كان الحذف

المسئلة السابقة ان شرط
 الصدق المشتق منه شرع الآن فى بيان
 الصدق الحقيقي من الجارى فقال
 الزمانية اى ح

ای علی سیف

بما أصل المشتق اعني بقاء ومعنى المشتق منه بيل هو شرط لصرف
المشتق حقيقة ام لا والمهور على انه شرط خلافا لابن سينا الى ان
اي على من الخطأ الحكم وايضا هم من المعتزلة وانما قلنا ان بقاء
المشتق فيه شرط في كون صدق المشتق حقيقة لانه يصدق عليه
اي نفي المشتق وسلبه عند زواله اي حال زوال أصله واذا صدق
عليه وسلبه فلا يصدق ايجابه وهو من ضارب بالادب والجماع
التفسير اما الدليل على انه يصدق عليه عند زواله فلا بعد انقضاء
الضرب يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال واذا صدق هذا صدق
ليس بضارب لانه بزواله ومن صدق هذا صدق الجواب عرض الحكم عليه
لازم اذا صدق انه ليس بضارب لا يصدق عليه انه ضارب وانما يلزم
ان لو كانا متناقضين وهو مسمى فان قلنا زيد ضارب وقلنا زيد ليس
ضاربا مطلقان الى لم يتحد وقت الحكم فيها فلا متناقضان
لجواز ان يكون وقت السلب غير وقت الاثبات كما تقرر في علم
المنطق فلا يلزم من صدق احدهما كذب الاخرى قلنا في الجواب لا
انهما مطلقان بل هما موقفتان بالحال اي بحال الشك واذك لان اهل
العرف يرفع احدهما بالآخر بريل ان من قال فلان ضارب في اراد
تكنيه قال انه ليس بضارب ولولاه نفي الاول لا يتولد
لنفي الاول والتناقض انما يصح بينهما الا في الحد الوقت وهو زوال
الحال وعرض الدليل الدال على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق
المشتق حقيقة بوجوده اربعة ثلث على انه يصدق حقيقة ولو قال
بوجه الحان اوجب من الوجه لانه ما جمع كثرة **الاول** ان الضارب مثلا
عبارة عن من لم يضرب اي عن ذات ثبت لها الضرب وهو اي شئت
الضرب اعم من ان يكون في الحال او في الماضي بدليل صحة نفيه اليها وهو
في الحال حقيقة بالاتفاق فكذلك في الماضي ورد هذا الدليل بان من
ثبت له الضرب كان اعم من الماضي والحال هو اعم من المستقبل ايضا
فيلزم ان يكون حقيقة في المستقبل وهو محال اتفاقا فلا يلزم من كون مفهوم

المصادر

(بناظر لای فیض)

لا وجود لها في الحقيقة التي
لا وجود لها في الحقيقة التي

من الرضا في اللغة ما خذ
من الرضا في الوجود كرسب انفسه
ما لا يواضع ولا ان صلتها
ما قاله العبد قبل لو هو في

في الباب الاول
من الكتاب الثاني

07

ولاشي من النسب لكونه من الاعتبار رايات محتاج الى التأثير فلم يحتج
التأثير الى تأثير اخر فلا يلزم التسلسل **المفصل الرابع** في الترادف
وهو عبارة عن توالي الالفاظ **هذا جنس** اي تابعها لان الالفاظ
الثاني يتبع الاول في مولده وانما قال **د** توالي الالفاظ ولم يقل
ان احد الفقهين مثل من الاصح مترادف لقرده **فهما**
الالفاظ المتوالية لانه شرع في هذا المعنى وهو الترادف لاني حدد
اللفظ وهو المترادف وعبر بالالفاظ ليشمل مترادف الاسماء كالنمر
والقح والافعال كجلس وقعد والحرف كفي والباء من قوله تعالى
مصحح وبالليل **لكن المترادف قد يكون توالي لفظي** فعوله
توالي الالفاظ جنس وقوله المفردة **احترز** بعن شئز الاول
ان يكون البعض مركبا والبعض مفردا كالاسم مع الحد نحو الانسان
والحيوان الناطق فانها وان دلا على ذات واحدة فليس احترازا فيز
على الاصح لان الحد يدل على الاجزاء المطابقة والمحدود يدل عليها
بالشتم **ولما لم يطابق** والاولى غير الثاني والثاني ان يكون
المركبا كالحد والرسم مثل قولنا الحيوان الناطق والحيوان الضاحك
فليس مترادفين ايضا وان دلا على مسمى واحد وهو الانسان
لان دالة احدهما بواسطة الذاتيات والاخر بواسطة الخاصية **لكن**
التعقيد بالافراد غير محتاج اليه لان ما ذكره خارج بقوله باعتبار
طهر الدالة وصف الالفاظ المفردة بما احترز عن توالي الالفاظ
المملة مثل اء به جد التي سميات الالف والباء والجيم على شتى اي
واحد احترز به عن الالفاظ المتشابهة **تواصلت** معانيها وانما وصلت
كالانسان والفرس باعتبار واحد احترز به عن الالفاظ المفردة
الدالة على معنى واحد لكن احدهما بطريق الحقيقة والاخر بطريق
الجماع كالاسد والشمع اذا اطلقت على شخص واحد وبهذا الحد ينطبق
على تكرار اللفظ الواحد مثل قام زيد زيد وليس من الترادف بل من
التأكيد اللفظي كاستبان فطير فلا ولي ان يقول توالي الالفاظ المفردة
المختلفة كالانسان والتمس مثالب المترادف من جهة اللغة فان الانسان

باعتبار واحد لكل واحد
على واحد واحد واحد
فانها القطان فخر وان والآن
باعتبار واحد لكل واحد

يقطع بالواجب مع ما هو
بأنه من سائر من جهة
واحدة فليدبر في الأول

يطلق على الواحد رجلا كان أو امرأة قاله الجعري وكذلك البشر أيضا يطلق
على الواحد قال الله تعالى ما هذا بشرا وقد يكون المترادف بحسب الشروع
كالغرض والواجب أو بحسب العرف كالأسود والسميع أو بحسب لغتين
كأنه وحدها بالفارسية والتاكيد هنا إشارة إلى الفرق بين المترادف
والتاكيد والتابع لأنه لا يمكن أن يكونا معا في نفس الشيء بل المترادف
حتى ذهب بعضهم إلى أن التابع من المترادف ولما اعتبر أيضا في تعريف
المترادف كون مدلولي اللفظين واحدا فوقع أن التاكيد منه أيضا والأقرب
أن يراد بالتاكيد هنا ما يتكرر اللفظ الأول بعينه من غير تغيير وإن يراد
بالتابع ما هو في مثل عطفان بعطفان لكن ظاهر عبارة يقتضي أن يكون
المترادف والتاكيد في مثل زيد زيد بقوى الأول والتابع لا يفيد
الدلالة على المعنى بدون المتبوع فقد خرجا بقوله الدالة على شيء واحكامه
أي احكام المترادف تورد في مسائل أربع **المسألة الأولى** في سببه
أي سبب وقوع المترادف في الالفاظ وله امران إذا المترادفان اما أن يضع
بأن يضع احدا قبلين لفظ الفصح مثلا لبحث المعروف والآخر لفظ التبر
له ايضا ثم يشتر الوضعا ونحو الراضعان والحبس أي وضع احدهما موضع
الآخر وتدل أي التمس تقدم احدهما على الآخر وهذا هو السبب الأكثر وأشار
إلى السبب الاقلى بقوله او من وضع واحد بان يضع شخص كلاما كغيره لسمي
واحد وذلك لتكثير الوسائل أي وسائل التغيير على الناس ليمكنوا
من تاديه المراد باحدى العبارتين شيئا غير متساوي الاخر والتوسيع
في مجال المدايع نظرا ونظرا لرعاية طرق الفصاحة والبديع اسم على سن
الكلام كالسبح والحمد والقلب والقافية وغير ذلك فاسمى يكون
في التفرقة القافية في الشعر **المسألة الثانية** في أنه أي المترادف على
خلاف الاصل أي خلاف الراجح حتى إذا تردد في لفظ بين كونه مترادفا أو كونه
غير مترادف فحمل على غير المترادف أولى وأما كان خلاف الاصل لأنه تعريف
للمعروف أي لأن اللفظ الثاني معروف لما عرف بالاول ولأنه محقق إلى ارتكابه
المشقة للمخاطبين إلى حفظ الكل أي إلى حفظ جميع الالفاظ المترادفة لاحتمال

عنه إلى أن يكون الفرق بينه وبين التاكيد
المعنى الذي مدلوله غير واحد لا يكون
اللفظ للمترادف هو مركب ولا شيء من المترادف
مركب

على انشاء الكاتب
في هذا الموضع

أن يكون اللفظ الذي يقتصر على حفظ خلاف الذي يقتصر عليه غيره
فغيره المتخاطب لا يعلم كل واحد منهما مراد الآخر فإذا كان كذلك فمتاح
كل واحد منهما إلى حفظ جميع الالفاظ حذرا من هذا الخدور فيزاد الثقة
والاصل عدمها **المسألة الثالثة** في أنه يدل على إقامة كل واحد
من المترادفين مقام الآخر لا منع بعضهم مطلقا وجوزع البعض
مطلقا وقال قوم منهم المصنف اللفظ المرادف لا يفهم بذكر
مرادفه أي يجوز استعمال كل واحد من المترادفين من لفظه أي بشرط
أن يكونا من لغة واحدة إذا التركيب أي تحت تعليل بالمعنى دون اللفظ
إذا الغرض منه تاديه المعنى المركب ومن لا يختلف بقيام احدهما مقام
مقام الآخر لا نقاد المعنى ومن هذا جواز نقل الحديث بالمعنى
كما سمي انشا الله تعالى وكذا اشتراط كونها من لغة واحدة لئلا يلزم حفظ
اللفظين لا يمتنع **المسألة الرابعة** وهي ليست من احكام المترادف
بل بيان ما يتوهم فيه المترادف التوكيد هو اللفظ الموضوع لتعريفه
ما ينهم من اللفظ الا حركا عرقه الامام وهذا لا يشمل اللفظ الا ان يراد
بما يكون مغايرا اما بالشخص او بالشئ وعرقه المص بأنه تعقبة
مدلوله عا ذكر بلفظ ثاني والمراد بما ذكر اعم من ان يكون مذكورا قبله
او بعده فلا ينتقض بقولنا ان زيد قائم من على ما قالوا من أن انا
تاكيد للجملة بعده وكذا المراد بلفظ ثان اعم من ان يكون سابقا او لاحقا
واعم من ان يكون مغايرا له بالشخص نحو زيد زيد او بالشيء نحو زيد
نفسه اذ علمت هذا فاما أي فالتاكيد إما ان يتركب بنفسه بان يتكرر
لفظ ويسمى التاكيد اللفظي مثل قوله صلى الله عليه وسلم والله
لا غرور في قريننا ثلاثا أي يتكرران ثلاث مرات وهذا في الجملة وفي المفرد
يجوز في الافعال الثلاث وهذا الحديث رواه البرد اورد عن عكرمة مرسلا
او يتركب بغيره أي بغير لفظه ويسمى التاكيد المعنوي وهو الالفاظ معروفة
وهو على قسمين احدهما ان يكون مؤكدا للمفرد المقابل للجملة كالنفس
والغير للواحد مذكرا او مؤنثا وكلا وكلا لتثنية المذكور والثالث

عنه إلى أن يكون الفرق بينه وبين التاكيد
المعنى الذي مدلوله غير واحد لا يكون
اللفظ للمترادف هو مركب ولا شيء من المترادف
مركب

عنه إلى أن يكون الفرق بينه وبين التاكيد
المعنى الذي مدلوله غير واحد لا يكون
اللفظ للمترادف هو مركب ولا شيء من المترادف
مركب

عنه إلى أن يكون الفرق بينه وبين التاكيد
المعنى الذي مدلوله غير واحد لا يكون
اللفظ للمترادف هو مركب ولا شيء من المترادف
مركب

بعضی

[illegible]

بان يضع كل منها لفظا لغيره و يضع له الآخر ثم يشتر الموضعان و غير تميز
 احدهما عن الآخر فيحصل الاشتراك و هذا هو السبب الاكثرى او يقع
 من واضع واحد لغرض الابهام على السامع بان يضع لفظا
 لمعنيين مختلفين لئلا يمكن الحكم من الابهام حيث يحل التبرج
 ويكون سببا للفساد اما بالمسؤول عنه كما روى عن ابي بكر رضي
 الله عنه انه قال للكافر الذي سئل عن رسول الله صلى الله
 عليه وسلم وقت ذهابها الى الغار من هذا فقال رجل يهديني
 السبيل او بالجيب كما اذا تفسيرا احد عن شئ لا يعرفه الا بخلاف
 فيخاف من التصريح ان يعد كاذبا ومن السكوت ان يعد جاهلا
 فيجبت ايهما فاني معني يصح قوله ان يقول ذامرادي و وقع
 اي اللفظ المشترك عطف على خبر المختار وهو الايمان ^{او هو المختار}
^{او هو قوله الكاتب في قوله المختار امكانه}
 احكامه و وقع و هذا هو المذهب الرابع و بافهام هذا الى ما قبله
 استقيمت الثالث و هو انه يمكن غير واقع اي المختار بعد امكانه و وقع
 ايضا لا كائنا في قول من ان كل لفظ مستقل في معنيين فهو اما متواط
 او حقيقة و محال كما زعموا ان لفظ المعين وضع اولاً للتجارة المحصورة
 ثم اطلق على الديار لانه يشترك في العزة والصفاء ثم على الشئ والماء
 لان كل منهما في الصفاء والضياء كذلك ثم استعمل المصن على الوقوع
 بقوله للتردد اي تردد الذهن في معنى اللفظ المشترك عند اطلاقه
 كتروده في المراد من القرء و نحوه كالجون للابيض والاسود مثلاً
 عند عدم القرنية اذ لم ينهم من احد المعنيين معينا و هذا دليل على ان
 اذ لو كان متواطيا او حقيقة او محالاً لكان السبب النهم الى القدر المشترك او
 المدلول الحقيقي وقد وقع المشترك في القرآن العظيم مثل قوله تعالى
 ثلاثه قوله و هو مشترك بين البيض والظفر واللبس و مثل قوله والليل
 اذا غسق و هو مشترك بين اقبل و ادنى كذا في الصحاح و اما او ردد
 المصن مثالي لان احدهما في كلامه والآخر في الافعال للفظ المشترك
 الذي هو من الكلام والآخر للفظ المشترك الذي من الافعال وايضا

وقوع
 المذهب

المختار باللفظ المشترك
 المختار باللفظ المشترك
 المختار باللفظ المشترك

احدها

احدهما مجتمع والاخر مختلف فبين بذلك وقوع التميز في القرآن
 و منهم من منع وقوعه في القرآن والحديث كما قال في المحصول
 ان وقوعه مبنيان لزم التطويل بلا فائدة لا يمكن الاثبات بمجرد الاحتياج
 الى البيان والتطويل وان وقع غير مبين فهو غير مفيد وجوابه
 لا ثم ان وقوعه غير مبين لا يفيد لا فائدة اجمالاً كما ساء الاجناس وايضا
 لا فائدة في الاحكام هي الاستعداد للاقتضال بعد البيان لبيان
 عليه كما على الاقتضال **المسئلة الثالثة** انه اي الاشتراك
 بخلاف الاصل يعني ان اللفظ متى دار بين احتمال الاشتراك والافراد
 كان الغالب على الظن بهو الافراد واحتمال الاشتراك مرجوح ثم استدرك
 المصن عليه بوجه احدهما قوله والا اي وان لم يكن مرجوحا خلاف الاصل
 اشادى احتمال الاشتراك احتمالاً لا افراد و هما امان في كل لفظ فلم يميز
 لم يفهم من اللفظ معناه الذي هو مراد المصن لم يستفسر عنه ان
 مراده اى شئ وليس كذلك المقطع بان الفهم لا يتوقف عليه بل يحصل
 بمجرد اطلاق اللفظ من غير استفسار الثاني قوله ولا يمنع اي لو لم يكن
 احتمال الاشتراك مرجوحا بالنسبة الى احتمال الافراد لا يمنع الاستدلال بالنصوص
 على افاة الظن فضلا عن تحصيل العلم لجوان ان يكون الفاظها
 موضوعة لمعان اضر ويكون تلك المعاني هي المرادة الثالث قوله ولانه
 اي المشترك اقل من غيره من اللفاظ بالاستقراء يعني ان استقراء الكلمات
 يدل على ان الكلمات المشتركة اقل من اللفاظ المفردة والقله يفيد
 ظن خروجيتها الرابع قوله ويتضح اي ولان المشترك يتضمن مفسرة
 السامع لانه اي السامع ربما قدرت القران ولم يفهم مراد المصن و
 هاب استفساره اي هاب المصن في استفسار المراد منه لفظه او
 استكف من الاستفسار اما المحقار و اما لكون الاستفسار يشهد بعدم
 الفهم والناس يستكفون منه او ظن انه فهم المراد وقد فهم غير مراده
 اي مراد المصن وحكي لغيره ما فهم من كلامه وذلك الغير لاخر وهكذا
 فيورد الى جهل عظيم لوقوع جهل غفيرة الغلط ولهذا قيل علم الميزان

٦

السامع

السبب الاعظم في وقوع الاغلاط تحقفا للفظ المشترك ويتحقق بقسوة
 اللفظ لانه اي المشترك قد يحوجه الى الافراد ايضا بان ينسب للفظ
 المشترك باللفظ اي كالاشيان بلفظ غير مشترك لانه اذا تلفظ بالمشارك
 ولم ينهم السامع مراده فيجب عليه التلطف بما يدل عليه بطريق الافراد
 فيقع تلفظ بالمشارك عتبا او يعتمد اللفظ فيه اي على فهم السامع
 فلا يعبد كلامه بعبارة اخرى مع انه لم يفهم فيضيق غرضه الذي تكلم لاجله
 اي غرض الحكم الملائق في البين ويتقرر به كاذبا السيد لعبد
 اعط الفقير من العيني على ظن انه يفهم ان مراده الماء فاعطاه الذي يجب
 فيضيق غرضه ويتقرر به فيكون الاشتراك بهذه الدلائل مرجوحا اي اذا
 كان الاشتراك متضمنا لهذه المفاسد مع قل وجوده كاذبا بخلاف الاصل
المسئلة الثالثة في بيان اقسام المشترك باعتبار مفهوماته
 ولا بد من مفهومين فصاعدا الى معين فنقول مفهوموا المشترك اما ان
 يتمايزا اي لم يصدق احدهما على الاخر سواء كانا متعلقين بالجوهر
 للابيض والاسود او متضادين كالقولوا الموضوع للحيض والظفر
 او يتواصلا يجوز اجتماعهما فيكون احدهما جزءا للاخر وهو يكون
 لا سيما مثلا مشتركهما كالمكان للموضوع للعام اي للمكان بالامكان العام
 والمكن بالامكان الخاص فالامكان الخاص هو سلب الضرورة عن
 طرفي الحكم اعني الطرفين الموافقين والمخالفين كقولنا كل انسان كاتب
 بالامكان الخاص معناه ان ثبوت الكتابة للإنسان ليس بضروري
 وفيها ايضا ليس بضروري فقد سلبنا الضرورة عن الطرفين الموافقين
 وهو ثبوت الكتابة وعن المخالف وهو نفيها واما الامكان العام
 فهو سلب الضرورة عن الطرفين المخالفين للحكم اي ان كانت موجبة
 فاسلب غير ضروري وان كانت سالبة فلا يجب غير ضروري
 كقولنا كل انسان حيوان بالامكان العام معناه ان سلب الحيوانية عن
 الانسان غير ضروري بل الالابث في هذا المثال ضروري ولا شك ان سلب
 الضرورة عن احد الطرفين جبر ومن سلب الضرورة عن الطرفين جميعا

اي اللفظ حين لم يفهم
 السامع مقصوده

دعاه

مرجوحا وادكان مرجوحا كان خلاف
 الاصل وهو الذي اعلم ان اكثر من الوجه
 لانني وقوع الاشتراك مطلقا بل موضع
 واحد هو السبب الا على وجه
 فقد يكون

يكون

فيكون المكن العام جزوا من المكن الخاص ولفظ المكن موضوع لهما
 فيكون مشتركا بين الشئ وجزؤه وشكالتا الثاني اولا وقاله
 عطف عا قوله جزوا كما ان الشخص اي يكون احدهما لازما للاخر كما ان الشمس
 الموضوع للكوكب المعين كقولك طلعت الشمس وضوءه لازم
 له كقولك جلت في الشمس وطا به كلامه يقتضي حصر القسم
 الثاني في القسمين وقد وجد قسم اخر كالمشارك بين الجن والصقة
 كالناطق للدرك والملائق وقد يكون ما هو مشترك بين الذات والعرض
 المفارق كالا سود اذا جعل علما لشخصي سود اللون اللهم الا اذا اريد
 بالازم اعني ان يكون لازما او عرضيا مفارقا صا دافعا عليه اولا **المسئلة**
الرابعة في بيان انه هل يجوز استعمال اللفظ المشترك في جميع
 معانيه اولا اعلم ان معانيه اما ان تكون متضادة اولا وعلى الاول
 اما ان لا يكون للجمع بينهما في اطلاق واحد كما اذا تعلقت بشئ واحد
 لا يتصور تعلقاتها به معا كالبقال اوت هندي وقت كذا وهذا المحل
 جود في هذا الوقت فلا يجوز استعمال الاستعمال على سبيل الجمع لا متناعه
 او يكن كاذبا تعلقت بشئ واحد يتصور تعلقاتها في اطلاق واحد
 كما يقال رايت اللون او تعلقت بامور على سبيل التعدد مثل اوت
 الهندان فهذا الاطلاق جائز عقلا غير معلوم لغة وعلى الثاني اي على
 تقدير عدم التضاد اما ان يكن كونها متعلقة بشئ واحد تعلق القالية
 او المفعولية او غيرها كما يقال عجيب زيدا العيني و مراد به جميع
 معانيه فانه يصح عقلا اعمالها فيها ونجيب لغة عندنا شافعي رحمه الله
 عنه ان لم يوجد قرينة تحسمه لمباحة معانيه كاسمجي اولا يكن هذا
 فهذا اختلف فيه فان اريد استعماله دفعة في كل معانيه متعلقا كل منها
 بشئ جود تعلق ذلك المعنى به غير المشي الذي يتعلق به المعنى
 الاخر فالظاهر جواز وكان المحذور اراد هذا المعنى وان اريد استعماله
 مراد ا به جميع معانيه متعلقا بالجمع من حيث هو بكل من المذكورين
 عنه سواء كان تعلقه به اولا فالظاهر عدم الجواز وكان مراد المانع
 هذا هكذا حرر السيد العبد وهو محرم لطيف المحدث اذا عرفت

وقد

مثلا ما بان مراد به من مشترك واحد في وقت واحد
 كقولك عندي عيني وزيد ابني ابني واطاربه مثلا
 مليوني يكون وزيد الابيض والاسود مثلا
 صدق وزيد حاضرت وظهرت ونفدت
 اي حاضرت احدهما ونفدت
 وظهرت الاخرى

مطلبا لافلا والمشارك
 على معنيته

تبعه

هذا فلنرجع الى اصل ما في الكتاب فنقول جواز الشافعي رحمه الله
 والقاضي وهو القاضي ابو بكر الباقلاني والقاضي عبد الجبار
 ابن احمد المعتزلي وابو علي الجبائي اعلم اللفظ المشترك في جميع
 مقوماته الغير المتضادة معا على سبيل الحقيقة وهو المختار عند المص
 وشيخه اي الاعمال على هذا الوجه ابو هاشم الجبائي وابو الحسن
 الكرخي من اصحاب ابي حنيفة رحمه الله وابو الحسين البرقي المعتزلي
 والامام الرازي وعليه الحقيقة ثم استدل المص على الجواز بالوقوع
 فقال لنا اي الدليل على جواز استعمال المشترك في جميع معانيه
 الغير المتضادة الوقوع اي وقوع هذا الاستعمال في قولك ان الله
 وملائكته يصرون على النبي فانه لفظ الصلوة مشتركة بين المص
 والاعتقاد اذ هي من الصفات الحقيقية ومن غير اي من الملائكة
 استغفار وكل المعين مراد في الآية اذ الجاز في مقابلة المص
 وفي الملائكة بالعكس والوقوع دليل الجواز فان قيل الضمير يصلون
 متعد في الحقيقة لان فيه ضمرا يعود الى الله تعالى واحدا الى الملائكة
 فتعدد الفعل المنسب اليها لان تعدد الضمائر بمثابة تعدد الافعال
 فكأن قيل ان الله تعالى يصلي وملائكته تصلي واذا تعدد الفعل
 خرج البحث عن محل النزاع لانه لا يكون اعمالا لفظا واحدا في المفهومين
 بل لفظين وذلك جائز اتفاقا قلنا في الجواب عنه ان اردت بتعدد
 الفعل تعدده لفظا فمبني وان اردت به تقوي لمسلم كلف اللفظ
 يكون واحدا مراد به المعاني المختلفة وذلك عين المدعي واليه اشارة
 بقوله قلنا يتعدد اي الفعل معنى باللفظ وهو الذي وفي قوله
 عطف هذا هو الدليل الثاني على جواز الاستعمال وهو عطف على ما
 تقدم وتقدم ولنا ايضا الوقوع في قوله تعالى ان الله يسجد
 له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجم والحيوان
 والشجر والرواب وكثير من الناس الآية وذلك لان السجود
 من الجانب وضع الجبهة على الارض دون من عداهم اذ لو اردوا الانقياد
 لما قال وكثير من الناس لشمس الجميع ومن غيرهم الانقياد لعدم تصور

احد من المصنفين من المصنفين
 وانما نفس المصنفين من المصنفين
 بالفتوة ولم يفتوا بالوجه لا من
 احد من المصنفين من المصنفين
 فانما جاز لانها رتبة العطف بخلاف اللفظ
 والثاني ان التفسير يكون جعابا بين
 الحقيقة والجاز بين هو مدعي المس
 فانما عداه الحقيقية والآراء تدعي
 اولها بالمشترك كمن الخلف في الحقيقة
 والجاز كالخلاف في الحقيقة

وجه

وضع الجبهة منه واللفظ موضوع لها مستعمل فيها فوقع على المشترك
 فان قيل حرف العطف بمثابة تكرار للعامل فكأنه قيل يسجد
 من في السموات ويسجد له من في الارض الى اخر الآية فليس فيه
 اعمالا مشتركة في مدلولية بل اعمل مرة في معنى ومرة في معنى اخر وهو
 جائز وهذا غير ما نحن بصدده واحباب المص عنه بوجهين احدهما قلنا
 لان ان المعطف كالعامل بعينه بل هو موجب لساواة الثاني للاول
 في مقتضى العامل اعرابا وحكما والعامل الثاني هو الاول بوساطة
 المعطف فانه الصحيح عند النحويين وذهب جماعة منهم الى ان المعطف
 هو العامل واخرون الى ان العامل مقدر بعد المعطف الشافي
 لو ان سلم اني اشكنا ان المعطف بمثابة العامل لكنه على هذا التقدير
 يلزم ان يكون بمثابة العامل الاول بعينه وهو صحتها باطل لانه يلزم
 ان يكون المراد من سجود الشمس والقمر والحيوان والشمس هو وضع الجبهة
 لانه مدلول الاول وهذا ويحتمل ان يكون المراد انه اذا كان
 بمثابة الاول بعينه يكون اللفظ واحدا والمعنى كثيرا وهو المدعي
 ويقع في بعض النسخ بمثابة في العمل اي يقوم مقامه في الاعراب
 لاني المعنى فان قيل يحتمل وضعه اي وضع المشترك كلفظ
 الصلوة او السجود في الآيتين للمجموع اي لمجموع المعين ايضا

انما جاز لانها رتبة العطف بخلاف اللفظ
 والثاني ان التفسير يكون جعابا بين
 الحقيقة والجاز بين هو مدعي المس
 فانما عداه الحقيقية والآراء تدعي
 اولها بالمشترك كمن الخلف في الحقيقة
 والجاز كالخلاف في الحقيقة

كوضع لكل منهما فالاعمال في عالم المشترك يكون في البعض اي في بعض ما وضع له
 وهو احد المعاني لاني كلها وهو خلاف المدعي قلنا في الجواب عنه
 لو كان كذلك فيكون المجموع اي مجموع مفردى الصلوة والسجود
 مستندا الى كل واحد من الله والملائكة في الآية الاولى ومن
 المذكورات في الآية الثانية وهو باطل بالاتفاق اخرج المصنفين
 من استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه حقيقة بانه اي اللفظ المشترك
 ان لم يضع الواضع اللفظ للمجموع لم يجوز استعماله في المشترك فيه اي في
 المجموع حقيقة لانه استعمال اللفظ في غير مدلوله وان وضع له ايضا كان
 استعماله فيه استعمالا في بعض معانيه كما تقدم وهو غير المدعي وسكت
 المص عن القسم الثاني اكتفاء بذكره فيما تقدم واحباب المص بقوله قلنا
 انما جاز لانها رتبة العطف بخلاف اللفظ
 والثاني ان التفسير يكون جعابا بين
 الحقيقة والجاز بين هو مدعي المس
 فانما عداه الحقيقية والآراء تدعي
 اولها بالمشترك كمن الخلف في الحقيقة
 والجاز كالخلاف في الحقيقة

الملازمة عنونه لم لا يلقى الوضع لكل واحد كاستعمال الجميع حقيقة وهذا
 المنع حكايته ومن المانعين من استعمال اللفظ المشترك في معنييه من
 جواز ذلك في الجمع يعني ان المانعين من الاستعمال اختلفوا فمنهم من منع
 مطلقا ومنهم من فصل جواز استعمال المشترك في معنييه في حال
 الجمع سواء كان اثباتا نحو اعتدي بالاقراء او نفيا نحو لا تعتدي
 بالاقراء لانه الجمع متعدد في التقدير فيان تعدد مدلولاته بخلاف
 المفرد ومنهم من فصل ايضا فاجاز استعماله في السلب وان
 كان في المفرد نحو لا تعتدي بقرء وتنه في الاثبات لان السلب
 يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات والفرق بين الجمع والافراد
 وبين النفي والاثبات ضعيف اما الاول فلان قول القائل اعتدي
 باقراء معناه اعتدي بقرء وقرء فلا يصح ان يراد بالمفرد كلا معنيه
 فكذلك لا يصح بلفظ الجمع لانه لا يفيد الا عين ما افادته الافراد بناء على ان اتحاد
 الجمع يجب ان يكون من جنس واحد واما الثاني فلان النفي لا يفيد الا فرغ
 مقتضى الاثبات فاذا لم يفد في جانب الاثبات الا امر فكذلك في جانب النفي
 كذا قال الامام وفي كلا جوابيه نظر ونقول عن الثاني رضي الله عنه
 وعن القاضي ابى بكر المصنف اي وجوب حمل المشترك على جميع معانيه
 حيث لا قرينة معه تدل على تعيين المراد منه اذ لا مانع من الحمل على
 جميع معانيه كما ذكرنا فيجب ان يحمل عليه اذ لو لم يحمل عليه فاما ان لا يحمل على
 شئ من معانيه وذلك احوال اللفظ بالكلمة وهو ظاهر البطلان او يحمل
 على بعض معانيه دون بعض فيلزم الترجيح بلا مرجح كاستواء الوضع بالنسبة
 اليها وعدم القرينة للمعينة لبعضها وهو ايضا محال **المسئلة الخامسة**
اللفظ المشترك قد يقرن به قرينة معينة للمراد وقد تجرد عنها فنظر
ان تجرد عن القرينة المختصة فحمل واستمع حمل على كل المعاني كما
اقتضاه الامام في المحصول او يحمله على الجميع جوازا على المختار ووجوب
عندنا شافعي والقاضي وان قرن به اي بالمشترك ما ادى دليل يوجب
اعتبار واحد من المعاني تعين الواحد حمل اللفظ عليه وزال الاجمال
كقولك وايت عينا باصرة او يوجب اعتبار اكثر من واحد من المعاني

اما في الاول فلا شك ان الجمع غير اللفظ
 المتعدد فكذلك اطلاق اللفظ المتعدد
 باراء المعاني المتعددة فكذلك اطلاق
 الجمع على الامم انما يقال لجمعها اطلاق
 متعدد يجوز ان يكون من جنس واحد فافضل
 معانيه يجوز ان يكون من جنس واحد فافضل
 واما في الثاني فلا شك ان اللفظ المشترك
 صدق على جميع المعاني كادب وكلم
 الايجابي على المعنى كادب وكلم
 عند صادق

هذا اذا كان الواحد
 عينا فانما يوجب اعتبار
 اكثر من واحد
 فلو كان الواحد
 عينا فانما يوجب اعتبار
 اكثر من واحد

فكذلك اي يتعين حمل على الاكثر عند من يجوز الاحمال اي اعمال المشترك
 في المعنيين **فصل في حمل اللفظ المشترك على المعاني المتعددة**
 قوله او اكثر ولذا لم يفرد بالكثر او قرن بالمشترك ما يوجب الغاء البعض
 اي بعض المعاني كقولك وايت عينا غير الذهب فيجوز المراد في الباقي
 من معانيه بعد الغاء واحد كان او اكثر والاول يرجع الى ما يجب
 اعتباره احد والثاني الى اعتبار البعض وهو اكثر من واحد وعند
 المانع فحمل في الاكثر دون الواحد او ما يوجب الغاء الكل اي كل واحد
 من المعاني فيحمل على المجاز الذي لا يعارضه مجاز اخر لتعذر الحقيقة
 ثم ان كان اللفظ ودوجازات كثيرة فان تعارضت اي معانيها
 المجازية فان تساوت الحقايق بان كانت متساوية في المفهومية
 من المشترك لم يوجب القرينة الملتصقة دون المجازات بل يرجع البعض
 منها او بالعكس حمل على الترجيح هو اي المجاز الذي ترجح هو بنفسه كقوله
 اقرب وان لم يترجح حقيقة بل تساوت سائر الحقايق او اصله اي
 المجاز الذي ترجح حقيقة كقوله اجلي وان لم يترجح بل هو ساوي
 سائر المجازات وان تساوى اي الحقايق والمجازات في مساواة
 كل منهما فظاهر او ترجح احدهما اي احد المعنيين المجازيين دون
 اصله وترجح اصل الاخر دون نفسه ليجل اما على الاول فظاهر
 على المختار في المحصول واما من اوجب حمل المشترك على الجميع او جواز
 فينبغي ان يكون بالنسبة الى المعاني المجازية كذلك واما على الثاني
 فلا اختصاص كل من المجازيين بجهة من الترجيح وهذا قسم اخر
 وهو ما يرجح هو اصله وتستنبط حكمه من قوله حمل على الترجيح او من
 قوله او اصله قال السيدي العبري واعلم ان في جواز رجحان بعض الحقايق
 المشترك نظرا اذ رجحان ينافي الاشتراك **فصل في**
التساوي من الباب الاول في بيان مدلول لفظ الحقيقة
والمجاز وذكر فيه مقدمة وثاني مسائل اما المقدمة ففي الكلام على
لفظ الحقيقة والمجاز وعلى معانيها لغة واصطلاحا ومقصوده
الا عظم بيان ان اطلاق لفظ الحقيقة والمجاز على المعنى المعروف

كقولك وايت عينا بركب الا ان كان
 اي اشترط باصرة وعند المانع
 من اعماله في المعنيز

هذا عند المجوز

المعنى

٤٣

لا يخرج من الكلام بالضرورة
والصحة لا تخرج من بيان وموضوع
فإن كانت الخفايا
التي لا تخرج من الكلام بالضرورة

المسئلة

الحقيقة

والعرفي الخاص فأن باللفظ لا اصطلاح الذي هو اعلم من كونه لغويا او شرعيا
او عرفيا ويرد على هذا الحد الحجاز المركب وذلك لان شرط الحجاز ان يكون
موضوعا للنسب وكن يستعمل في غيره لعلاقة كما تقرر والمركب عند المصنف غير
موضوع لانه قد قال في محنت التخصيص قلنا المركب لم يوضع وفيه
اي في هذا الفصل مسائل ثمان **الاول** الحقيقة اللغوية موجودة
بالاتفاق كالانسان والفرس وغيرهما ولم يتعرض لثالثه لظهوره وبناء
باللغوية لان ما عداها فرع عنها وكذا العرفية العامة موجودة وهي
التي انتقلت عن ستمها اللغوية الى غيره كاستعمال العام بحيث هي
الاول كاللغة فانها وضعت في اللغة لما يربط على الارض كاستعمالها
من الدبيب ثم خصها العرف العام بذوات الحوافر والخيول والبغل
والمار فلما وصي شخص لاجن باعطاء دابة وجب احدها الاشياء
واذا قال دابة اكثر وقت او الدرة الظهر يعني الفرس او دابة
الظهر والنسل يعني المار او الفرس او قال دابة المار يعني المار والبغل
وهو المتي به عند الفقهاء ونقر عليه الشافعي في مدعيته ونحوها
وهو كذا العرفية الخاصة موجودة ايضا وهي ما لكل طائفة من العلماء
مصطلحات تخصهم كاصطلاح الفقهاء على القلب والنقض والمجوع
والفرق الآتي بيانها في القيس انشاء الله تعالى وكالجوهر والعرض والكون
والشكليات وكالوضع والنصب والمجر للحماء واختلاف وجود الحقيقة
الشرعية وهي اللفظة التي استفيد من الشرع وضعا كما في كونه للعد
والصلاة والصلوة للافعال المخصوصة ثم اختلفوا في وقوعها فنهى القاص
ابوكبر وقال ان الشرع لم يستعملها الا في الحقايق اللغوية فالمراد بالصلوة
المأثور بها هو الدعاء ولكن اقام الشرع اوله اخرى على ان المراد لا يقبل
الابشرا بطمعية اليه وانبت المعتزلة الحقايق الشرعية فقالوا نقل
الشارع هذه الالفاظ عن مسمياتها اللغوية وابتداء وضعها لهذه المعاني
لا لئلا يتبين حقايق لغوية ولا مجازات عنها مطلقا اي سواء
كان فيها مناسبة ام لا بخلاف مذهبينا كاسياني او سواء كان اسما للفظ
كالصوم والصلوة او للفاعل كالصائم وهو المستعمل بالدينية على ما

وفي بعض النسخ ونحوه وذكر في
لان الشا لا يلفظ كالدين في
في الاصل فاله خاتمة وخصه العرف
بالمركب وبالمعنى

فان لا يخرج منها معنى خاصا
في اللغة يقال اهل العرف العام
الى معنى مصطلح عندنا

بني

سياني في فروع النقل والحق عند المعنى انما هي الالفاظ الشرعية
في معانيها مجازات لغوية لم تستعملت في تلك المعاني بعد استعمال الشارع
ابانها مجازا لمعونة القرائن ثم بعد الاستعمال فهمت بلا قرينة وصارت
الحقايق اللغوية مجزوة في الشرع هذا هو المراد بكونها حقايق شرعية
لانها موضوعات مبتدأة والا اي لم تكن هذه الالفاظ مجازات
عربية بل ابتداء الشارع وضعا لهذه المعاني لم تكن هذه الالفاظ عربية
لان العرب لم تضعها لهما لاحقية ولا مجازا واذا لم تكن عربية فلا يكون
القرآن عربيا كاستماله على ما ليس بعربي لوجودها فيه وهو اي
كونه القرآن غير عربي باطل لانه القرآن عربي لقوله تعالى وكذلك انزلناه
قرانا عربيا ونحوه مثل قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا غير ذي
عوج وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومهم
فقبل المراءى ثم اعترضت المعتزلة على هذا الدليل بأربعة اوجه اشار
الى الاول بقوله قيل المراد به في الآية بعضه اي بعض القرآن
اذ القرآن يطلع على مجموعه وعلى كل جزء منه فان الخالف على ان لا يقرأ
القرآن بحيث تقرأ البعض منه قلنا في جوابه ان استدلالكم بالخلف
وان دل على ان بالقرآن البعض فهو معارض بما يقال اي بقولنا للسرورة
والآية انه بعض اي بعض القرآن وبعض القرآن لا يصدق عليه القرآن
حقيقة لا متناع صوري الكلا على حوزة فالبعض ليس بقرآن والى الثاني
بقوله قيل سلمنا ان المراد بقوله انا انزلناه قرانا عربيا مجموع
القرآن لكن لا نثبت استماله على تلك الالفاظ قاصد كيف وتلك الالفاظ
كلمات قلنا لا فلا يخرج اي القرآن عن كونه عربيا كقصيدة كاسية مثلا
فيها اي في تلك القصيدة الالفاظ عربية قلنا فانها لا تخص بذلك
عن كونها فارسية فكذلكها قلنا في الجواب عنه ان استعمال القرآن
على تلك الكلمات وان كانت قلنا لا يخرج اي القرآن عن كونه
عربيا قطعنا والا اي وان لم تخصها لم يصح الاستثناء اي استثناء
تلك الالفاظ من القرآن وقد صح اذ يصح ان يقال القرآن عربي
الا باللفظ الشرعي وكذا في القصيدة الفارسية يصح ان يقال انما

كله
واعلم ان ما خرج من تحت منع قد نصت في
رضي الله عنه ما صلاه الرافعي في اوط
العقائد انما هو بالعبارة ان قوت القرآن
فانست حذ لا يفتق الالفاظ
المراد

فاذا تعارضتا ساقطام

ان

فأمره الأكاذم وكذا إلى الثالث بقوله قبل سلنا ان اشتد على
 غير العربية تخرجه عن كونه عربيا لكن لا نعلم ان هذه اللفاظ غير عربية
 قولكم لان واضع اللغة لم يضع بازائها قلنا في الجواب كفي في غيرها
 اي يكفي في كون هذه اللفاظ عربية استعمالها في استعمال العرب
 اللفاظ في لغتهم سواء وضعها اللغة او لا قلنا في الجواب عنه
 مجزوء ذلك لا يكفي اذ تخصيص اللفاظ باللغات اي بكونها عربية
 او فارسية انما هو بحسب الدلالة اي دلالتها على معانيها التي وضعت
 بازائها فاذا دللت على معاني اخر برؤسها لم يكن عربية والى الرابع
 بقوله قبل ما ذكرتم من الدليل على ان القرآن كله عربي غير مشتمل
 على ما ليس بعربي منقوض نقضا اجماليا بالمشكوة اي بالفاظ
 واقعة في القرآن ليست عربية بل معربة كما في مشكوة مثلا فانها
 حبشية كما قال الامام اوصندي كما قال الآدمي وابن الحاجب
 معناها الكوة والقسطاس فانه روي ومعناه الميزان والآدمي
 والسجيل فانها فارسيان معناها الدجاج الغليظ والركب
 من سنك وكل مع كونها مذكورة في القرآن فيكون مشتملا على ما ليس
 بعربي قلنا في الجواب عنه ان كون هذه اللفاظ من تلك اللغات
 لا ينافي كونها عربية بل وضع اللغة العربية فيها وافق لغة اخرى
 وتوافق اللقبين في الوضع غير ممنوع كالمصاريق والتصور فان
 اللغات متفقة فيها اعلم ان المعتزلة قطعوا اولها في مقدمات دليلنا
 فاجبتهم ثم انتقلوا الى النقض بالمشكوة وشبهها فاجبتهم
 ثم انتقلوا الى المعارضة فقالوا ما ذكرتم واي ولد على ان الشارع
 ما ابتداء وضع هذه اللفاظ لهذه المعاني لكنه معارض بوليلين
 اجمالي وتقيصلي بول كل منهما على انها موضوعات مبتدأة أشار
 الى الاول بقوله وعورض اي ما يدل على انها ليست موضوعات
 مبتدأة بان الشارع اخترع معاني لم تكن معقولة للعرب ولم يضع
 لها اللفاظ اذ هو مشروط بتعقل المعنى فلا بد لها من اللفاظ تدل عليها
 وسيجل ان يكون الواضح لها هم العرب لانهم لا يعقلونها فيكون الواضح

واضح

هو الله تعالى فتكون شرعية قلنا في الجواب عنه كفي المجوز في ذلك
 وتوضيحه انه اردتم انه لا بد لها ابتداء حقيقة تمنع لجواز الاكتفاء بالجواز
 كالصلوة في الاركان المشتملة على الدعاء باطلاق الجزاء على الكل وان
 اردتم انه لا بد من اللفاظ كيف كانت فلم يكن لا يلزم المدعي لجواز الجواز
 واشارة الى الثاني بقوله وبان الايمان اي وعورض ايضا بان
 الايمان في اللغة التصديق نقلا عن الامة اللغة ومنه قوله تعالى وعما
 انت مجرم لنا اي بمصدق وفي الشرح عبارة عن فعل الواجبات
 لانه اي الايمان الاسلام والاسلام هو الدين والدين فعل الواجبات
 ينتج ان الايمان فعل الواجبات والا اي وان لم يكن الايمان اسلاما
 لم يقبل من متبعية لقوله تعالى ومن يبيح اي يطلب غير الاسلام
 دينه لم يقبل منه لكن الايمان مقبول اتفاقا فيكون هو الاسلام
 وايضا لو لم يكن الايمان اسلاما لم يكن استثناء المسلم من المؤمنين
 اي استثناء متصلا لان الاصلية الاستثناء الاتصال لانه يلزم التباين
 فلا يلزم دخول المستثنى في المستثنى منه لا لولا الاستثناء مع انه
 شرط صحته واللازم باط كيف لا وقد قال الله تعالى فاحرجهما
 من كان فيهما من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين
 وقوله الآية اشارة الى التمام والاسلام هو الدين لقوله تعالى ان الدين
 اي الدين المعتبر عند الله الاسلام لدلالة السوق عليه والدين
 فعل الواجبات لقوله تعالى وما امر الا لعباد الله محضين
 له الدين حنفاء ويقوموا الصلوة وتؤتوا الزكاة وذلك الدين الذي
 القيمة جمع قيم اي الزمة القائمة بالحق العادلة يعني الاشياء عليهم السلام
 وحاصل المعنى عند الله ولفظ ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من اقام
 الصلوة وابتداء الزكاة وهما من فعل الواجبات فالدين فيكون هو الدين
 فالدين فعل الواجبات كما سنذكره فصلا لخاصة ان الايمان الاسلام والاسلام
 الدين والدين فعل الواجبات فالايان فعل الواجبات شرعا وكان تصديقا
 لغة والاول من مخترعات الشرع دون اللغة فيلزم وقوع الحقيقة الشرعية
 اذ لا مسابقة معجزة للفقهاء ثم شرع الله في الجواب عن هذا الدليل فقال

ان

٢٢

عبارة عن

الدين الله المستقيمة

ثم

وهو

الايان

قلنا ان الايمان الاسلام بل الايمان في الشروع ايضا هو التصديق كما هو
 في اللغة لكنه تصديق خاص وهو تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم
 في كل امر ديني علم بالفرقة مجتبه به فيكون مجازا لقولنا من باب تخصيص
 العام ببعض من معناه كاللابة قولنا لان هذا النقيض غير الاسلام وغير
 الدين فانما اى الاسلام والدين في اللغة الانقياد وفي الشروع هما
 العمل الظاهر كالصلوة والصوم ولهذا اى ولان الايمان غير الاسلام
 قال الله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا فان ثبت لهم الاسلام وكفى
 عنهم فدل على المغايرة وبهذا يظهر الجواب عن شككم بقوله تعالى ومن يتبع
 غير الاسلام ديناً فان عدولك الي من اتبع ديناً يغير الاسلام
 فهو غير مقبول فاذا لم يكن الايمان ديناً كما بينا لم يلزم عدم قبوله ولكن
 ان تقول لم لا يجوز ان يكون المراد في الآية هو المفهوم اللغوي
 والمعنى ان الاغراب ما صدقوا محمداً ولكن انقادوا لضررة وحيد
 فلا يلزم من تغاير المفهوم اللغوي ان يكون المفهوم الشرعي متغايراً
 النزاع فيه لا في الاول طأ بين المص ان الايمان غير الاسلام حجاج
 ان يجيب عن الآية التي فيها استثناء المسلمين من المؤمنين فقالوا انما
 جاز الاستثناء لصدق المؤمن على المسلم بسبب ان التصديق شرط
 صحة الاسلام وصدق احد الشين على الاخر يكفي لصحة الاستثناء ولا يقتضي
 ان يكون هو هو قلت هذا الجواب مخالف للذهب الصحيح فان للذهب
 الصحيح ان الايمان والاسلام مترادفان واسلمنا في الآية لغوي كذا في التبعة
 وغيرهما فاجاب الحق ان يمنع قوله والدين فعل الواجبات وان منع قوله
 وذلك الذي القيم لان من قال الدين فعل الواجبات فانما يقول انه
 فعل الواجبات باسرها والمكولة في الآية انما هو بعضها **فروع**
 اقول قد تقدم الاستدلال على اثبات الحقيقة اللغوية والشرعية
 والعرفية وتقدم ان الشرعية والعرفية متقولان من اللغوية فلذلك
 عقبة بفروع ثلثة تنفر على القول بالنقل الفرع **الاول**
 النقل خلاف الاصل على معنى ان اللفظ اذا احتل النقل من الحقيقة
 اللغوية الى الشرعية او العرفية وعدم النقل فالاصل عدم النقل لغير

اعني مذهب المعتزلة
 دون مذهب القاضى
 والمذهب المختار
 عند المصنف

اشاد

اشاد الى الاول بقوله اذ الاصل بقاء الوضع الاول فان الاصل
 في الاشياء بقاء ما كان على ما كان حتى يقوم دليل انتفائه فاحتال
 النقل بلا دليل مرجوح والى الثاني بقوله ولانه اى النقل يتوقف
 على ثلثة اشياء الوضع الاصل الاول اى وضع اللفظ بازاء
 المعنى المنقول عنه ونسخه اى نسخ معناه الاول بصيرورة
 محجوراً في الاستعمال ووضع ثان اى وضعه بازاء المعنى الثاني المنقول
 اليه وعدم النقل لا يتوقف الا على الوضع الاول وما يتوقف على ثلاث
 امور مرجوح بالنسبة الى ما يتوقف على امر واحد لا شرط فيكون
الفرع الثاني على القول بالنقل وهو ان الاسماء الشرعية
 اى التي نقلها الشارع من معانيها اللغوية الى معانيها الشرعية موجودة
 كالصلوة والصوم والجهاد المعنى لوضوح وكذا المتواطئة كالحج والصوم
 والركعة لتساوي افراد كل منها في مفهومه وكذا الاسماء المشتركة منها
 ايضا موجودة كالصلوة الصادقة على صلوة ذات الاركان الفعلية
 والقولية كالغرايض الكونية حال الامن وسلامته جميع الاسباب
 والالات وعلى صلوة المصلوب بالايمان والعادة لجميع الاركان
 الفعلية كالقيام والركوع والسجود والقعود وعلى صلوة الجارية
 العادية لبعض الاركان لوجود القيام فيها والاصل في الاطلاق
 الحقيقة فيكون مشترك بين هذه المخالفات والمعتزلة مستقوا
 اسما والذوات اى الاسماء الشرعية الجارية على ذوات الموصفات
 اسما ونسبت كالؤمن والفاسق والكافر والمطيع تعوقه بينها
 وبين الاسماء الشرعية الجارية على الافعال كالصلوة والحج وغيرها
 والمحروف الشرعية لم توجد اتفاقا للاستقرار والفعل الشرعي
 انما يوجد بالتبع اى بتبعيته الاسماء الشرعية بان يشتق منها افعال
 شرعية كصلى وذكى فالمصادر وان كانت شرعية كالصلوة والركعة
 فافعالها شرعية **الفرع الثالث** صيغ العقود والفسوخ
 وما في معناها كبيع وشراء وتزويج واقلت وطلقت
 وخالعت وامثالها انما هي اخبارات في اصل اللغة وقد يستعمل

٦٧

لأن الاول
 وجوداً
 ووجوداً
 فانه يطلق على الأفراد والجمع
 الثلاثة مشتركة في الماهية وهو الاسم
 والوقوف والظن والاسم

الاذن المشعري في اطلاق عليه اذا ساء الله بها فوقيته لا انه لا يجوز
 لغة الثاني قوله اولها مع اي لا يطلق عليه كقولهم لا تسامح
 فيما في اطلاقه عالا يبيح ان يطلق عليه ما هو صا ورجع كما في
 والشرير وذلك غير جائز **المسئلة الثالثة** في عقد علاق
 المجاز شرط المجاز العلاقة المعككة للتجوز بين المعنى الحقيقي
 والمجازي والا كان وضعا جديدا او غير مفيد والعلاقة اتصال
 ما للمعنى الثاني بالاصل اعم من ان يكون مشابهة او غيرها ولا يشترط
 ان ينقل عن اهل اللغة احاد المجازات باعيا بما بل يكفي العلاقة
 المعتبرة **توضيح** عندهم في اطلاق المجازي والعلاقة المعتبرة نوعها
 عند اهل العربية **توضيح** من نوعها والام او رد في المحصول منها
 اثني عشر وجهها والمص ترك واحد منها هو اطلاق المشتق بعد
 زوال المشتق منه كقولنا لسان بعد فراغه من الضرب انه ضارب
 لذكره اياه فيما قبل حيث قال شرط كون المشتق حقيقة دوام
 اصله فلو ذكر مرة اخرى لتكرر واورد احد عشر شيئا ونحن نعد
 ما ذكره فنقول **الاشع الاول** من العلاقات نحو علاقة السببية
 المجوزة لاطلاق اسم السبب على السبب اي العلة على المعلول
 ثم ان السبب على اربعة اقسام قابل وبعيد عنه بالمادى وصورى
 وفاعلى وغائى فكل موجود لا بد له من هذه الاربعة كالشرط فان
 مادة الخشب وفاعله النجار وصورة الاستطاح وغايته الاستطاح
 عليه وانما سميت الثلاثة الاولى اسبابا لتأثيرها في الاضطجاع و
 سمي الرابع وهو الغائى سببا لانه الباعث على ذلك فانه اذا انخفض
 في ذهنه الاضطجاع حمله ذلك على الفعل وهو معنى قولهم اول
 الفكر اخر الفعل ومعنى قولهم العلة الغائية علة للعلة الثلاثة
 في الازدهان ومعلول العلة الثلاثة في الاعيان اي في الخارج
 مثال تسمية الشئ باسم سببية الغائية مثل قولهم سالك
 الوادى اي الماء الذى في الوادى فانه اطلق الوادى واراد به الماء
 لان الوادى سبب قابل للماء فاطلق اسم السبب على المستب

المجوزة

والصورته

المجوزة

ومثال تسمية الشئ باسم سببية الصورى كسمية اليد قدرة اي اطلاق
 اليد على القدرة في قوله يد الله فوق ايديهم اي قدرة الله فوق
 قدرهم فاليد لها صورة خاصة تباين بها الاقدار على الشئ وهي تحريف
 راسها وجفرف عظمها وانفصال بعضها من بعض لتتوى على الاشياء
 بقوة فشكل اليد مع الاقدار كشكل السرى مع الاضطجاع
 وقد تقدم انه سبب صورى فيكون اليد كذلك فاطلاقها على القدرة
 من باب اطلاق اسم السبب الصورى على السبب **وقد انعم**
امثال على الامام والنبأه ومنهم من قال ان تسمية اليد
قدرة والصواب تسمية القدرة يد كما قرئناه في غير ما تذهب
بالقول والفاعلية اي ومثال تسمية الشئ باسم سببية
الفاعلية مثل قولهم ترك السحاب اي المطر فانه اطلق السحاب
واراد به المطر كقول السحاب فاعلا للمطر طنا لا حقيقة والغائية
كسمية العنب خرا اي مثال تسمية الشئ باسم سببية الغائية
قوله تعالى في قصته يوسف عليه السلام انى انا في اعصر خرا اي عبا فاطلق
الخمر على العنب لانها العلة الغائية عندهم **النوع الثاني من العلاقات**
قوله وحكم السببية كسمية المرض الممكك بالموت اذ الثاني مسبب للاول
والاولى الى السببية بمعنى اطلاق اسم السبب على المسبب او الى من العكس
لكن استلزم على التعيين لان السبب المعين يستلزم السبب المعين والسبب
المعين لا يستلزم الا شيئا فان البيع يقتضى الملك دون العكس لجواز
ثبوته بالحب مثلا ففهم السبب من السبب فوق العكس فيكون ابلغ
افادة فلو تعا رضا كان الاول او كذا قيل قولك والظا به ان المراد
التعيين النوعى لا الشخصى كلك زيد هذا الغرض في زمان معين لا يكون
الاسباب معين ومنها الى الاول من اقسام السببية العلة الغائية
لانها الى الغاية علة لعلية العلة الفاعلية في الذهن لانها الحامل للفاعل
ومعلولة في الخارج لانها لا توجد الا آخر كما قرئناه **النوع الثالث من العلاقات**
علاقة المشابهة المجوزة لاطلاق اسم احد المشابهين على الآخر الى هذا النوع
اشار بقوله والمشابهة وهي اما ان يكون في صفة ظاهرة كالاسد اذا جعل

علاقة السببية المجوزة لاطلاق اسم المشابهين على الآخر
 وانما السبب الشخصى
 من جهة ان المراد به الذات
 علم العنب

[illegible]

المسؤول

المسلم الزاهد ان الحمار
الاناس اسم الخسافه
نقل او اس خلق من اولاد
يدخل الى بلاد اعدائه
لا يكون له حرف لانهم قد
يؤاخذون به في كل وقت
انتم ايها الناس على الله
كفو نذرت ان لا ينفعكم
كفورتى ولا صلبكم في جسد

أيضا

أى لا يكون الحمار بالاحسان فى
الفعل
الاول ان يقول نعمان الاصل بالافراد
اذ الخمر فى الخبر
وهو ادراك واحد وعقد افاد كوصفة
لا صفة
واما شئ

المسئلة الخامسة ان الاصل في الكلام هو الحقيقة حتى اذا احتاج
تعارض المعنى الحقيقي والمجازي فالجواب في الحقيقة ان المجاز خلاف
الاصل على ان اللفظ اذا كان بين الحقيقة والمجاز والمراد بالاصل
هذا اما الدليل او الغالب والدليل عليه ان المجاز انما يتحقق
عند نقل اللفظ من شيء الى شيء اخر لعلته بينهما وذلك يستدعي امور ثلاثة
احدها لا احتياج اي المجاز الى الوضع الاول للمعنى الحقيقي والمناسبة بينه
وبين المعنى المجازي والنقل منه اليه واما الحقيقة فانه يكفي فيها امر واحد
وهو الاول وما يتوقف على شيء واحد اغلب وجودها ما يتوقف على ذلك الشيء
مع شيئين اخرين والثاني ان المجاز مرجوع لاختلاف اللفظ باللفظ وتفرع من وجهين
احدهما ان الحل على المجاز يتوقف على القرينة الحالية والمقابلة وقد يخفى هذه القرينة
على السامع فيحمل اللفظ على المعنى الحقيقي مع ان المراد هو المجازي الثاني ان
اللفظ اذا تجرد عن القرينة فلا جائز ان يحمل على المجاز لعدم القرينة ولا على
الحقيقة لانه يلزم الترجيح لما مرجح لان المجاز والحقيقة متساويان على هذا التقدير
ولا عليها معا للوقوع في الاشتراك فيلزم التوقف وهذا محال باللفظ هذا اذا
لم يكن المجاز غالباً لان غالب المجاز على الحقيقة كالطلاق فان استعماله
في معناه المجازي وهو رجع قيد النكاح غالب على استعماله في معناه الحقيقي
وهو الارسل سواً وبما ولم يتعين احدهما الا بقرينة عندنا لا فعيته
لان كل واحد منهما راجع على الاخر من وجه مرجوع من وجه فمتساويان
والا والى الحقيقة المستعملة عندنا بحقيقة بمراس والمجاز المتعارف عند
الجمهور سفسف ومجرد ايضا كما يشهد به كتبهم فانهم اوردوا في كتبهم ان الكلام
اذا كان له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف فالجواب في الحقيقة ان المجاز على هذا
الطريق سلسلة وهي هذه من خلف ان لا يأكل من هذه الخنطة فعند ان فيه
يقع حقيقة على عينها دون ما يتخذ منها وعند ما يقع عليها
وعلى ما يتخذ منها على العموم مجازاً او قالوا هذا الخلاف مبني على اصلين احدهما
ان المجاز خلف عن الحقيقة في النكاح وبه قال ابو حنيفة رحمه الله لان في النكاح
الرجحان للحقيقة اذا اطلق في الاطلاق هي دنيا بينهما انه خلف عنها في الحكم وبه
قال لان في الحكم رجحاناً للمجاز لانه ينطلق على الحقيقة والمجاز معاً كما عرفت
في المثال فصار مستملاً على حكم الحقيقة ايضا فصار اولى المسئلة

السئلة

المسئلة السادسة في سبب العدول عن الحقيقة الى المجاز بعد
عن الحقيقة الى المجاز لنقل لفظ الحقيقة على اللسان كالتحقق هو
اسم للداهية هي قلة الجبري ثم ذكر في الكلام على الداهية ان الداهية
هو ما يصيب الشخص من نوب الدهر العظيمة قال وبها ايضا الجيد الراي
اذا علمت هذا فكل ان تعدل عن هذا اللفظ لنقله الى لفظ اخر بينه وبين
المصيبة علاقة كالموت مثلاً فيقال وقوم في الموت وزعم كثير من الشارحين
ان المجاز هنا هو الانتقال من التحقيق الى الداهية وهو غلط فان موضوع
التحقق لفظ هو الداهية كما نقلناه عن الجوهري او حقاؤه معناها
اي معنى لفظ الحقيقة فيعدل الى لفظ المجاز تنزهاً منه كقول
السائل سلمان الفارسي علكم نبيكم كل شيء حتى الحرة بكسر
الخاء العجبة على وزن الرسالة فقال له سلمان اجل نهانا على كذا
وكذا فاما كان معناها حقيقياً عدل عنها الى التعبير بالفاظ الذي
هو اسم المكان المطبق اي المتخففي وبقيضا والحاجة ايضا الذي
هو عام في كل شيء واليه اشار بقوله كقضا الحاجة او بعدل عن الحقيقة
لبلاغة لفظ المجاز اي فصاحتها فان قوله تعالى واشتعل الرأس شيباً
البلغ من شئبت او لاجل عظيمة اي تعظيم في معناه المجازي كالحلس
في قوله السلام على المجلس العالي فان فيه تعظيماً بخلاف الخاطبة
كقوله السلام عليكم اوزاياه بيان فيه ليس في الحقيقة كالاسد
في قوله رابت اسداً في الحمام مكان رجلاً شجاعاً اذ في الاول رابطة
ما ليس في الثاني **المسئلة السابعة** في ان لا معارضة بين الحقيقة
والمجاز وعدم الابعاد الاشكال ولا وجود الا باصطلاح واحد للفظ

الواحد قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الاول قبل استعماله
فيها او غير لعدم تناول جنسها وهو المستعمل اياه وكما في الاعلام
كقوله واسد وغيرهما فانها ليست بحقيقة ولا مجاز قبل وفيه نظر
لان الاعلام المرتجلة كخططان مثلاً حقيقة كاستعمالها فيها وضعت له عند
ان المراد الاعلام المنقولة فانها ليست بحقيقة لعدم استعمالها فيها وضعت
له اولا ولا مجازاً لا لاشتراط العلاقة في المجاز ولا لعلته في الاعلام المنقولة

المسئلة

٧١

قوله في الوضع الاول قد لا يكون حقيقة ولا مجازاً كما في الوضع الاول قبل استعماله
موضوع على الصعيق كمن لا يعرف المجاز فانه
على الوجه الثاني وهو المستعمل اياه وكما في الاعلام
من كون المجاز موضوعاً له او المستعمل اياه
على اعتبار الوجه المستعمل اياه
الاصلي في ذلك المجاز
باعتبار عدم اشتراط
الاشتراط في ذلك المجاز
في ذلك المجاز
في ذلك المجاز

أولاً فيكون النقل وضعاً جديداً فيكون حقايق عند استعمالها في المعاني
 العملية وقد يكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد حقيقة ومجازا
 في معنى واحد كمن يحسب اصطلاحاً على إطلاق الدابة على الإنسان
 مثلاً فانه حقيقة لغوية مجاز عرفي وقد علمت من هذا أن اللفظ الواحد
 بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط أو مجازاً فقط أو حقيقة
 ومجازاً أو لا حقيقة ولا مجازاً **المسئلة الثامنة** في بيان علاقة
 الحقيقة والمجاز **علاقة الحقيقة** وهي علاقة الحقيقة حسب ما أورده
 إرمان الأول سبق الفهم المعنى إلى الفهم أي إلى فهم جماعة من أصل اللغة
 عند سماع اللفظ من غير قرينة لأن السامع لو لم يعلم أن الواضع وضعه
 لم يستب فيه اليقون غيره والثاني **العلاقة** أي عرأ اللفظ عن
 القرينة عند استعماله مثلاً إذا سمعنا أهل اللغة يعبرون عن المعنى
 الواحد بلفظين لكن أحدهما لا يستعملونه إلا بقرينة فيكون الآخر
 حقيقة لأن حذف القرينة دليل على احتياج اللفظ لذلك المعنى
 عندهم وعلاقة المجاز أيضاً إرمان الأول **الأطلاق** على المسجل
 أي إطلاق الشيء على ما يستحيل منه لأن الاحتالة تقتضي أنه غير موضوع
 له فيكون مجازاً مثل قوله تعالى واستل القرية فإن السؤال عن القرية
 مستحيل والثاني **الأعمال** أي أعمال اللفظ في المعنى المنسوبة
 كأنه عربياً أو شريكاً أو اصطلاحياً كالرواية للمجاز فإنها موضوعة في اللغة
 لكل ما دبت كالفرنس والمجاز وغيرهما فترك أهل بلاد العراق استعمالها
 في الجار بحيث صار شيئاً فإطلاقها عليه مجاز عندهم وأما إطلاقها
 على غير المنسوبة فقد أطلقوا بانه مجاز لغوي لأن قصرها على الجار يرضى
 عصر أو الفرنس يرضى العراق وضع آخر **الفصل التاسع من الباب**
الأول في المعارض ما يحل باللفظ أي في التعارض الحاصل بين الامور
 التي تحل بينهم مراد المتكلم من اللفظ وترجيح ما هو الأرجح من المتعارضين عند
 المعارضة فهذا الحل الحاصل في فهم مراد المتكلم يحصل من احتلاله وهو
 الاشتراك والنقل والمجاز والأضمار والتخصيص لأنه إذا انتفى احتمال التخصيص
 ولا اشتراك الأضمار كان المراد باللفظ ما وضع له وإذا انتفى احتمال التخصيص

فيكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد حقيقة ومجازاً في معنى واحد كمن يحسب اصطلاحاً على إطلاق الدابة على الإنسان مثلاً فانه حقيقة لغوية مجاز عرفي وقد علمت من هذا أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط أو مجازاً فقط أو حقيقة ومجازاً أو لا حقيقة ولا مجازاً

فيكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد حقيقة ومجازاً في معنى واحد كمن يحسب اصطلاحاً على إطلاق الدابة على الإنسان مثلاً فانه حقيقة لغوية مجاز عرفي وقد علمت من هذا أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط أو مجازاً فقط أو حقيقة ومجازاً أو لا حقيقة ولا مجازاً

كان المراد باللفظ ما وضع له جميع ما وضع له فلا يبقى عند ذلك خلل في الفهم
 بكذا قاله إمامنا وذلك أي التعارض بين الاحتمالات الثلاثة المذكورة يقع
 على عشرة أوجه ما وضابط أن تأخذ كل واحد مع ما بعده فالتعارض
 بين الاشتراك والأربعة الباقية يقع على أربعة أوجه والتعارض بين
 النقل والثلاثة الباقية والاشتراك على ثلثة أوجه وبين المجاز والوجهين
 الباقيين على وجهين وبين الأضمار والتخصيص على وجه واحد فكان
 المجموع عشرة أوجه والمص ذكرها على الترتيب في عشرة أوجه وبين
 في كل معارضة ترجيح ما هو الأرجح منها وبدأ بالمعارضة بين الأول
 والباقيين **وقال الأول أي الوجه الأول** من الوجه المذكور النقل
 أولى من الاشتراك عند التعارض بأن كان اللفظ محتملاً لهما وإذا
 أحد التخصيص النقل والأضمار لا يشتركان وأنتى دليل خارجي وأما كان النقل
 أولى لأفواذه في الخاليتين أي قبل النقل وبعد ما قبل النقل فلان
 مدلوله المنقول عنه وهو المعنى اللغوي وأما بعده فالنقل إليه وهو
 المشعري أو العرفي وإذا كان مدلوله مفرداً فلا يمنع العلية بخلاف المشترك
 فإن مدلوله متعدد في الوقت الواحد فيكون مجزئاً لا يعمل إلا بقرينة عند
 من لا يعمل على المجموع مثلاً كالزكوة فإن لفظ الزكوة يحتمل أن يكون مشتركاً
 بين الثنا وبين القدر المخرج من النصاب وإن يكون موضوعاً للمجاز فقط
 فم نقل إلى القدر المخرج من الثنا فالنقل أولى ما قلناه **والوجه الثاني** من عشرة
 المجاز خير منه أي من الاشتراك لكثرة أي لكون المجاز أكثر استعمالاً بالنسبة
 إلى المشترك للاستقراء حتى بالغ ابن جنى وقال أكثر اللغات المستعملة مجاز
 والمحل على الأكثر أولى ولأنه يكون في المجاز بلاغة لا توجد في المشترك وأما حال
 اللفظ أي المجاز خير لما ذكره ولأن فيه أعمال اللفظ مع القرينة في المعنى
 المجازي ودونها فيما وضع لم يعني أن فيه أعمال اللفظ وأما لانه أن
 كان معه قرينة تدل على إرادة المجاز أعلنه فيه والأعلنه في الحقيقة
 بخلاف المشترك فإنه لا يدل في أعماله على القرينة مثلاً كما في المثال ٢
 فإنه يحتمل أن يكون مشتركاً بين المعقد والوط وإن يكون حقيقة في

فيكون اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد حقيقة ومجازاً في معنى واحد كمن يحسب اصطلاحاً على إطلاق الدابة على الإنسان مثلاً فانه حقيقة لغوية مجاز عرفي وقد علمت من هذا أن اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد قد يكون حقيقة فقط أو مجازاً فقط أو حقيقة ومجازاً أو لا حقيقة ولا مجازاً

مثل قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فان المراد اما التلفظ
 اي ما ترك التلفظ باسم الله عليه عند ذبحه وحقن عنه النسيان اي ما
 نسي ذكر الله عليه اذ هو ما كثر اتفاقا فلا بد من التخصيص او المراد
 الذبح اي ما هو غير مذبوح شرعا بطريق المجاز اطلاقا لاسم مقدسه الشئ
 عليه اول اسم المسبب اي ذكر الله على السبب وهو الذبح ووجه الاول
 ما ذكرنا وبهذا خلاف ما ينقل عن الشافعي رضي الله عنه انه اباح اكل مذكور
 التسمية عدا عسك بقوله صلى الله عليه وسلم كلوه فان تسمية اسم في قلب
 كل امرئ مسلم وكلام المص شيعر بان التخصيص ليس من المجاز مع ان مختار
 ان العام المختص بمجان كاسبي ثم المعارضة بين اللفظان بين المجاز و
 الوجهين الباقيين **الوجه العاشر** من العشرة في المعارضة الواقعة
 بين الاضمار والتخصيص التخصيص خير من الاضمار لما في الوجه
 الثامن من تساوي الاضمار والمجاز ومرتبطا في الوجه التاسع من ان التخصيص
 خير من المجاز فيكون التخصيص خيرا من المجاز الاضمار لانه خير مما سواه
 اعني المجاز حاشا لم مثل قوله تعالى ولكم في القصاص حكمة فقال
 بعضهم الخطاب مع الورثة لانهم اذا اقتصوا فقد سلموا وجبوا بدفع شر
 هذا القاتل الذي اعدوا لهم بالقتل وقال بعضهم الخطاب للقاتل لان المجازي
 اذا اقتص منه فقد انجى نفسه فيبقى جثا حية معنوية فعلى هذا الوجهين
 لا اضمار ولا تخصيص وقال بعضهم الخطاب للناس كلهم وحديث مجتهد
 ان يكون فيه اضمار فقدره ونكح في مشروعية القصاص حجة لان التخصيص
 اذا علم ان يقتص منه فيكف عن القتل فيحصل الحيوة وعلى هذا فلا تخصيص
 ويحتمل ان لا يقدر شئ ويكون القصاص من نفسه فيه الحياة اما الحقيقية
 ولكن لغرض المجازي المعنى الذي قلناه وهو لا تكلف او المعنوية ولكن للمجازي
 مخصوصه لانه قد سلم من الاثم وعلى هذا فلا اضمار لكن فيه تخصيص
تقديم الاشتراك خير من النسبة لانه اي الاشتراك لا يبطل الخطاب
 على بل يورث التوقف الى ظهور المراد منه والنسبة يبطله بالكلية كما سبى
 فانه فيكون الاشتراك راجحا عليه اذا اصل عدم بطلان الخطاب ثم بين المعارضة
 الواقعة بين اقسام الاشتراك بقوله والاشراك قد يقع بين عليين كما اذا سبى

في الخطاب اختلاف

تصادم

له

ان كان التخصيص راجحا على المجاز
 فيكون التخصيص خيرا من المجاز
 اذا كان التخصيص راجحا على المجاز
 فيكون التخصيص خيرا من المجاز
 اذا كان التخصيص راجحا على المجاز
 فيكون التخصيص خيرا من المجاز

شخصان

شخصان برز خير منه اي وقوع الاشتراك بين علم ومعنى كما اذا سبى
 شخص بفضل وما هو اي الاشتراك بين علم ومعنى خير منه اي من
 الاشتراك بين معنيين كالقصد لان كونه الاشتراك انما كان على خلاف الاول
 لا يراه الا لباي تحيكت كان الا لباي من اقل كان اقرب الى الاصل
 وارجح والا لباي في الاعلام اقل منه قما في اسما المعاني لان الاعلام
 يطلق على اشياء معدودة واسما المعاني يتناول المسمى في اي
 ذات كان من الافراد المعنى المتناهية ولا شك ان الا لباي من
 في الاشياء من المعدودة اقل وقوعا مما في الافراد الغير المتناهية
الفصل الثامن من الباب الاول في تفسير حروف يحتاج
 اي يشتد الحاجة في الفقه اليها اي الى معرفة معانيها لا رباط
 معرفة بعض الاحكام الفقهية بتجديدها وفيه اخفى هذا الفصل
مسائل الست المسئلة الاولى في بيان معنى واو المعطف
 اختلف الائمة في معناها فقال بعضهم انها تنويع للترتيب بين المعطوف
 والمعطوف عليه في الحكم وقال الباقر انها الجمع المطلق على معنى انها يرد
 في عطفا الفرد على الفرد على اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط
 من غير ان يدل على كونها معا لانه او على تقدم احد على الاخر في عطف
 الجملة على الجملة على اشتراكها في الثبوت فقط وهذا هو المذهب المختار واليه
 اشار بقوله الواو الجمع المطلق واحتج عليه بثلاثة اوجه الاول
 قوله باجماع النجاة البصرية والكوفية كما نقل عن ابي على الفارسي
 انه قال اجمع نخاة البصرة والكوفة على ان الواو للجمع المطلق حتى
 ان سبويه نص على انها للجمع المطلق في سبعة عشر موضعا من كتابه
 الثاني قوله ولانها اي الواو العاطفة تستعمل حيث يمنع الترتيب
 اما مفهوم الفعل مثل تقابل وتباعد فان مفهوم التفاعل هو الاخذ
 في فعل القتيل معا ومع المعية يمنع الترتيب ولما قرينة يمنع عنه
 نحو جاء زيد وعمر قبل فانها لو كانت للترتيب لتناقض الكلام كما
 لم يتناقض اتفاقا واذا صح استعمالها حيث يمنع الترتيب كان الجمع
 المطلق اجماعا اذا قائل بالفصل الثالث قوله ولانها اي واو

五

مخو انفس الذي هو الوثق

والتبعية فتواضعت من المدارك ويعرف بصحة وضع البعض
مكائنها وهي اى من حقيقة فى اليقين لشمول جميع موارد اذ ثبتت
فى الاول مبدأ الخرج وفى الثانى الرخص بانه من اى ثنى وفى الثالث
المأخوذ فيجعل حقيقة فى القدر المشترك لا فى كل منادى كالمشترك
والاصل **المسألة الاولى** فى صحة تحقيق معنى الباء
الباء تعرب اللزوم اى يجعل الفعل اللزوم متعدبا بدخولها
فى متعلق نحو ذهبت بزيد اى اذ هبت ويجزى الفعل المتعرب
اى يجعله متجزيا تبعية لما يعلم الفرق بين قولنا سمعت المنديل باليد
وقولنا سمعت بالمنديل فان الاول يقتضى الشمول والثانى
التبعية **قالت الخليفة** هذا ما يصح لو ثبت مجيئها للتبعية وهو جميع
معنى كيف وقد نقل عن ابي الفتح بن جنى انه قال اذ لك القليل
فانما يعرف اهل اللغة اى لم ينقل عنهم ذلك فان اشكال هذا المباحث انما
يكون بالنقل ورد فى حصول الامام قول ابن جنى بانه شهادة على
اى الشهادة على النفى وهى غير مسموعة وفيه نظير لانه يدعى عدم
الورود مستندا بعدم النقل بل يمنع الوجود كما فى مجي لفظه فى السببية
وبينها وفى **المسألة السادسة** فى تحقيق معنى لفظه انما وهى
للمحقق ان كلمة انما مركبة من لفظ ان ولفظه ما ولفظه اننى اللغة لا ثابتة
ولفظه ما للمضى فبعد التوكيد يجب ان يبقى كل منها على معناه اذ
الاصل بقاء ما كان على ما كان فيجب الجمع بين النفي والاثبات كما يمكن
اى بقدر الامكان وحديث نقلوا جاز ان يجتمع النفي والاثبات
على شئ واحد للزوم المتناقض ولان بكونه النفي راجعا الى المذكور والاثبات
للمسكوت عنه لانه باطل بالاتفاق فتعين المعنى لانه المحقق وهو
المواد بالحق **وبعض** من المعروف عند النحويين ان **الاثبات**
اللفظي لا ينافى كانه موطنة لوجود الفصحى الشانى التمسك بقول
الفصحى او قد قال كما لا اعشى مخاطبا لعلقة مفضلا عما راعيه
ولست بشئ **الثناء** قال الجوهري بالكثر نهم حصي اى عُدَّة واغما
العزة **للكثرة** اى للذى كثر عُدُّا اتباعه واسباعه وقال الغزنوي
انما الواو الدخلى الزمار واغما يدافع عن احسانهم انا او مستلى

۱۱۱

والاول بقوله

کالاعشی و
الفرزدق

والتسليم بحكمة ما نفعه من مفاخر صوابا كذا او المثل
ابا له شرفا وراشدا والمجد لا يكون فاقا الا بهم خا ميمه

ووجه الاستدلال ان المقصود لا يحصل الا بحصر العزة في الكثرة
 حصر الدقة فيه فلو لم يحل انما في هذين البيتين على الحصر لما حصل
 مقصود الشاعر وعورض ما يدل على كونه انما المحصر بقوله تعالى
 انما المؤمنون اذا ذكر الله وجلت قلوبهم فلو هم فاء لوافاد المحصر كان
 ان لم يحصل له الوجه لما يكون مؤبدا وليس كذلك قلنا في الجواب
 عنه المراد بالمؤمنين في الآية الكاملون في الايمان وقلوبهم وجلة
 عند الذكر فائدة من ادوات الحصر لا على اختلاف فيها
 باقى في باب انشاء الله تعالى ومنها حصر المبدأ في الخبر نحو العالم زيد و
 صديق زيد ومنها تقديم المفعول على ما قاله الزحمرى وجماعة نحو
 ايكال نعبه **الفصل التاسع** من الباب الثامن الكتاب الاول
 في كيفية الاستدلال بالالفاظ اى بالفاظ كتاب الله تعالى واحاديث
 الرسول صلى الله عليه وسلم على الاحكام الشرعية وفيه اى في هذا
 الفصل مسائل خمس وفي بعض النسخ ما يدل على ان فيه سبع
 مسائل لان الاستدلال بالخطاب متوقف على امرين احدهما عدم
 الخطاب بالمهل وثانيهما عدم الخطاب بما هو في حكم المهل **المسئلة**
الاولى في بيان عدم جواز الخطاب بالمهل لا يجوز ان يخاطبنا الله
 بالمهل اى بلفظ مهمل لا موضوع له خلافا للحشوية لانه اى الخطاب بالمهل
 هذيان وهو ناقص والنقص على الله تعالى محال والظاهر ان هذا
 مصادرة على المطلوب كما قال الجاربردى اذ تقدم ان المذيان هو
 اللفظ المركب المهمل فانه قيل لا يخاطب بالمهل لانه مهمل احسنت
 الحشوية على جواز الخطاب بالمهل بالمهل باعور ثلاثة **الاول**
 باو ايل السور اى بالحر وفي القطعة في او ايل السور نحو قوله تعالى
 ثم يبعث من بعدهم ونحوها فانها مهمله مع انه تعالى خاطب بها قلوبنا
 في الجواب عنها لانها مهمله بل هى اسمائها اى اسماء السور على ما هاهنا
 كثير من المفسرين فلا يكون مهمله والشاى بان الوقف على قوله تعالى وما
 يعلم تأويله الا الله واجب حتى يكون قوله والراسخون في العلم مستأنفا
 والا اى وان لم يقف عليه لعطفنا قوله والراسخون على الله فيكون

45

لَا دَلَالَةَ لَهُ عَلَى الْمَعْنَى

[illegible]

فيكون يقولون آتينا حالا بمعنى تأملنا ذلك وهو باطل لانه اما حال عن
المجموع فيلزم ان يكون الله قالنا آتينا لرايحين و هو غير جائز او حال
عن الرايحين فقط و لو كان كذلك لم يخص المعطوف
بالحال دون المعطوف عليه وهو باطل ايضا لانه مناف للقاعدة العقلية
في العربية من ان المعطوف في حكم المعطوف عليه فثبت ان الوقف
على قوله الا الله واجب واذا كان الوقف عليه واجبا فقد خالفنا الله
بالا نفهم وهو المهل ويؤيد ما قالت الخنثية في تفسير المشابه المتشابه
ما لا طريق الى معرفته اصلا قال السيد العبري ومنه لان المهمل
ما لا موضع له لا محالة يعلم تأويله لجاز كونه موضوعا مع ذلك أقول
الحق في ان الخطاب على انهم استدلوا على انهم قلنا في الجواب
عنه يجوز تخصيص المعطوف بالحال حيث لا يمس اي لا التباس
للعلم بكونها حالا عن المعطوف دون المعطوف عليه مثل قوله تعالى
وهي باه اسحق ويعقوب نافلة فان قوله نافلة حال عن المعطوف
فقط وهو يعقوب اي حال كونه يعقوب نافلة لان النافلة لغة ولذ
الولد وانما هو يعقوب دون اسحق وما نحن فيه كذلك لان العقل
قاض بان الله تعالى لا يقول آتينا به والثالث بقوله تعالى فاعلموا انه
ذو من الشياطين فان هذا التشبيه انما يفيد ان لو علمنا رؤس الشياطين
ونحن لا نعلمها قلنا في الجواب عنه انه حليم المراد بأنه مثل
في الاستفهام محمول عليهم لاجل انهم يخيلون فيها المسئلة
الثانية لا يجوز ان يربط اللفظ بكل خلاف الظاهر اذا كان
مستدرا فربطه بما البيان في البيان لا يجوز ان يعنى
الله تعالى خلاف الظاهر من غير بيان اي نصب قرينة تدل عليه
لان اللفظ الحالي عن البيان بالنسبة اليه اي الى ذلك المعنى متمم
اي غير مفيد لا عنى باللفظ كالمهل وهو لا يليق بكلامه تعالى فالت
المرجسته لان ان اللفظ المراد به غير الظاهر من غير بيان مهل فان المهل
مالا فائدة له و هذا اللفظ له فائدة لان اذا الحكم بكلام ظاهره يعتضى
الوعيد مع انه لا يريد ذلك حصوله من تخويف الفسقة والتخويف

هذا هو الوجه في الجواب عن المسئلة الاولى
والجواب عن المسئلة الثانية
والجواب عن المسئلة الثالثة
والجواب عن المسئلة الرابعة
والجواب عن المسئلة الخامسة
والجواب عن المسئلة السادسة
والجواب عن المسئلة السابعة
والجواب عن المسئلة الثامنة
والجواب عن المسئلة التاسعة
والجواب عن المسئلة العاشرة
والجواب عن المسئلة الحادية عشرة
والجواب عن المسئلة الثانية عشرة
والجواب عن المسئلة الثالثة عشرة
والجواب عن المسئلة الرابعة عشرة
والجواب عن المسئلة الخامسة عشرة
والجواب عن المسئلة السادسة عشرة
والجواب عن المسئلة السابعة عشرة
والجواب عن المسئلة الثامنة عشرة
والجواب عن المسئلة التاسعة عشرة
والجواب عن المسئلة العشرون

اي ان موضوعه يقتضي يستقيمون
ذلك المتحمل ويضربونه المتعلق به
في الاستقبال

اذا كان هناك قرينة يحصل
عنا البيان كايان التشبيه

هذا هو الوجه في الجواب عن المسئلة الاولى
والجواب عن المسئلة الثانية
والجواب عن المسئلة الثالثة
والجواب عن المسئلة الرابعة
والجواب عن المسئلة الخامسة
والجواب عن المسئلة السادسة
والجواب عن المسئلة السابعة
والجواب عن المسئلة الثامنة
والجواب عن المسئلة التاسعة
والجواب عن المسئلة العاشرة
والجواب عن المسئلة الحادية عشرة
والجواب عن المسئلة الثانية عشرة
والجواب عن المسئلة الثالثة عشرة
والجواب عن المسئلة الرابعة عشرة
والجواب عن المسئلة الخامسة عشرة
والجواب عن المسئلة السادسة عشرة
والجواب عن المسئلة السابعة عشرة
والجواب عن المسئلة الثامنة عشرة
والجواب عن المسئلة التاسعة عشرة
والجواب عن المسئلة العشرون

يقول

هذا هو الوجه

يفيد اجماعهم عن الفسق فيه فائدة صالحة منه واجاب
المص بالعارضه بقوله قلنا في الجواب عنه حينئذ يرتفع الوقف
عن قوله تعالى يعني ان الوقتين هذا الباب لا يرتفع الوقف
عن اقرار الله تعالى واقرار رسوله اذ ما من خطاب الا ويحتمل
ان يكون المراد منه امر او راء ظاهر وذلك معلوم العاد وايضا
فالا حجام انما يكون عند العقاب ولا عقاب وهو ايضا لو كان
مثل هذه النواكذ مما يمنع مهيته اللفظ لوجب ان لا يوجد
في الدنيا لفظ مهمل اذا تلفظ به المتلفظ يفيد فائدة وهي كون
المتلفظ حيا ناطقا لكن كونه المهمل غير مهمل معلوم البطان
المسئلة الثالثة في كيفية دلالة الخطاب على الحكم وتقديم
بعض المدلولات على البعض اعلم ان الخطاب اما ان يدل
على الحكم بنطوقه قال ابن الحاجب المنطوق هو ما دل عليه
اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه لا في محل النطق كاستاتي
بيان ان الله تعالى الاول ان يدل اللفظ بنطوقه وهو المستحق بالدلالة
اللفظية فيجمل على المدلول الحقيقي الشرعي ان وجد اذا الشائع
انما يعرف الشرع لا اللغة كقوله عليه السلام في الابل ان الله ذو كوة
فانه يجمل على وجوب الكوة الشرعية ثم يجمل على المدلول العرفي لا اعتبار
الشرع العرفي في كثير من الاحكام كالايمان وغيره ثم على المدلول
اللغوي حقيقة ان لم يكن تد صارف اذا هو الاصل ثم على المدلول
المجازي ان دلت عليه قرينة او يدل على الحكم بمفهومه وهو اي
المفهوم اما ان يلزم عن مدلول مفرد يتوقف على تحقق مدلول هذا
المفرد عليه اي على هذا المفهوم عقلا او شرعا والاول مثل ادم
فان المفهوم اللازم عن مدلوله الذي هو تحصيل فعل الرب اخذ
القوس مثلا وهو ما يتوقف هذا المدلول عليه عقلا والثاني هو اعتق
عبدك عنى بالف درهم او غيره شئ والمفهوم اللازم من مدلول اعتق
ملكك العبد بالبيع او المهبة وذلك المفهوم ما يتوقف عليه تحقق هذا

اي على تقدير فتح هذا الباب

هذا هو الوجه

عطف على قوله
بنطوقه

المدلول شرعا اذا علق بما لا يملكه ابن ادم كانه قيل في الاول فخذ هذا
 الفوق ثم ادم بها وفي الثاني بيع او هب هذا العبد من ثم كن وكس في الا
 ويسمى ما لم ينم عن مفرد ترفع عليه عقلا او شرعا اقتضاء لان الخطاب
 يقتضيه او يلزم المفهوم عن مركب موافق مفهومه منطوقه في الحكم
 اي في الجوان والحرمة والواجب ويجوزها وهو اي هذا المفهوم اللازم
 عن المركب يسمى نحو الخطاب اي معناه كمال الجوهرية ويسمى
 ايضا بنسب الخطاب ونحو الخطاب كدلالة ترجم التأنيف المدلول
 عليه بقوله ولا تقل لهما اف على تحريم الضرب ودلالة جواز المباشرة
 الى الصبح الدال عليه قوله فالتا باشر من القول كما حتى يبين حكم الخطب
 الابيض اي الصبح على جواز الصوم جوبا اذ لو لم يجز لوجب ان يحرم
 الوطر في ارض جزء من الليل بقدر ما يقع فيه الغسل وهو مخالف
 لمنطوق الآية اعني جواز المباشرة الى طلوع الفجر لكونه حتى لا انتهاء الغاية
 فالحكم المفهوم من اللفظ في محل السكوت في هاتين الآيتين موافق
 لمدلوله في محل النطق وهو التحريم في الآية الاولى والحداد في الثانية
 او يلزم المفهوم عن مركب مخالف مفهومه منطوقه في الحكم كلفه ونفي
 الحكم عن ما عدا المذكور بسبب تخصيصه بالذكر كاساني البحث عنه
 في المسئلة الآتية ويسمى ذلك دليل الخطاب ونحو الخطاب
 ومفهوم المخالفة وذلك كلفه الصفة ومفهوم الشرط ومفهوم الغاية
 ومفهوم العدة وقد ذكر المص جميع ذلك عقيب هذه المسئلة الغاية
 فانه اخرجها الى التخصيص **المسئلة الرابعة** في بيان اقسام دليل
 الخطاب وهي سبعة الاول مفهوم الحصر المستفاد من حرف اما الثاني
 مفهوم الاستثناء الثالث مفهوم الغاية الرابع مفهوم كلام اسم علم
 او اسم جنس مشتق او غير مشتق ويقال له مفهوم اللقب **المسئلة**
 مفهوم الصفة سواء كانت زائدة او لا **المسئلة** مفهوم الشرط السابع
 مفهوم العدة وقد اورد بهنا اربعة مفاهيم للقب ومفهوم الصفة
 ومفهوم الشرط ومفهوم العدة وترك بقية الاقسام لمخفى البعض
 ويجزى الاخرى ثم يبيد مفهوم اللقب **تعالى** تعليق الحكم طلبا كان او
 واليه اشار قوله

والتسلب
 عطف على قوله
 ومفهوم الموافقة

في بيان اقسام دليل

حكمة

في قوله تعالى
 او اذ كانا

٧٨
 خيرا بالاسم سواء كان علما او اسما جنسا او اسما لعل لا يرد على نفيه
 اي نفي الحكم المعلق بهذا الاسم من غيره اي غير ذلك الاسم فان المثال
 لا يدلان على نفي القيام عن غير زيد ونفي الركعة في غير الغنم والا اي و
 ان لم يكن كذلك بل دل على نفي الحكم عما عداه لما جاز القياس لان النص
 الدال على ثبوت الحكم في الاصل ان كان متناولا للفرع فلا قيا من
 لثبوت الحكم فيه ايضا بالنص وان لم يكن متناولا لم فكلذا لان التخصيص
 على حكم الاصل لا يكون دالا على نفي الحكم عن غيره فيكون دالا على نفي
 الحكم عن الفرع فلا يمكن اثبات الحكم في الفرع بالقياس
 لتقدم النص على القياس لكن جواز القياس مما يسهل الخصم
 فيبطل القول بهذه الدلالة بهذا هو من ذهب للجمهور خلافا لابي بكر بن
 الدقاق وبعض الحنابلة واستدلوا بان لافائدة في التخصيص بالذكر
 سوى نفي الحكم عن الغنم بان من قال ليست اخي بزمانية يبادر
 منه الى الغنم نسبة الزنا الى اخيه التخصيم ولذا وجب الحد عليه عند مالك
 واحمد ولو لم يفهم اللقب لما تبادر والجواب عن الاول منع جهر
 الفائدة فيه وعن الثاني بان ذلك من القرائن الحالية كالحضام واردة
 الايذاء والتقييد ومنسها مفهوم الصفة والية بقوله وتعليق الحكم
 باحدى صفتي الذات اي الوجودية والعربية مثل قوله عليه السلام
 في سائلة الغنم ركوة يحط فان الذات وهو الغنم له صفتان احدهما
 السائلة والاخرى المعلوفة وقد علق عليه السلام الحكم وهو وجوب
 الركوة باحدى صفتي الركوة وهي السائلة فانه يترك على نفي الحكم
 وهو الركوة من الغنم المعلوفة عالم بوصف تلك الصفة كفاية للثال
 نفي وجوب الركوة في المعلوفة عالم فيظهر للتخصيص فانه اخرى غير نفي
 الحكم من غير المذكور اما اذا كان لفائدة اخرى مثل ما سئل عنه عليه السلام
 بهل في سائلة الغنم ركوة فقال عليه السلام في سائلة الغنم ركوة او كان الغرض
 من التخصيص المنع عن العادة المذمومة فان من عادتهم المذمومة
 قتلهم اولادهم خشية الفقر فقال ولا تقتلوا اولادكم خشية

من التبايعية

٢ اشار

او قيل جفرت لفلان غنم سائلة
 فقال عليه السلام في الغنم ركوة
 ركوة

المغوى

الحکم علی شیء

فلا يلزم من انقضاء النصب الحكم
وعيداً وليس ذلك مدلولاً له
كما اصطلاحهم على الرفع والنصب

فمنوعها

الاصلي فلا يفيد قلنا في الجواب عنه انها غير منقولة عن موضوعها
الاصلي بل هي مستعملة فيه اذا اصل عدم النقل وبهذا الجواب
ينفع في كثير من المباحث اعترض مرة اخرى وقيل سلنا ان
كله ان وضعت للشرط لكن لا لم انتفاء الشرط بانتفاء الشرط
والما يلزم ذلك لو لم يكن للشرط بدل يقوم مقامه كالوقيل في صلواتك
ان توصات ولا يصح عدم الصحة لو لم يتوص الجواز ان يصح بشرط آخر

كالتيتم مثلا قلنا في جوابه حينئذ ان يكون للشرط بطلان يقوم مقامه
 يكون الشرط احدهما اعني البطلان او المبرر عنه فافرض شرطا لم يكن
 وهو المعين من حيث هو لم يكن شرطا واما ان يتفق الشرط
 بانتفاءه لا يقدح في مدعانا وهو المبرر بقوله وهو غير الذي لان
 الذي ان الشرط يتفق بانتفاء الشرط لان الشرط يتفق بانتفاء
 غير الشرط حتى اذا لم يتفق يبطل مدعانا ثم عورض وفسل
 ما ذكرتم وان ذلك على ان الحكم المعلق بالشرط يدل على نفي الحكم عما
 انتفى فيه الشرط ولكن معناه ما ينبغي فان قوله تعالى ولا تكونوا
 قسايكم على البغاء ان اردن تحضنا غلق الحكم وهو النهي عن الاكراه
 على الشرط وهو ارادة التحضن مع انه ليس بالاعلى جواز الاكراه
 عند عدم ارادة التحضن لان الاكراه على البغاء حرام سواء اردن
 التحضن او لا قلنا في الجواب لا ثم انه ليس كذلك لان الحرية
 غير متفقية عنه بل هو غير حرام ولكنه غير جائز فان عدم حرمة لا
 يستلزم جواز لان زوالها قد يكون لطرا بان الحلي وقد يكون لاعتناء
 وجوده عقلا لان السالبة تصوق بانتفاء المحل تارة والموضوع
 اخرى وهما قد انتفى الموضوع لانهن اذ لم يردن التحضن فقد
 اردن البغاء واذا اردن البغاء امتنع اكراههن عليه لان الاكراه
 هو الزام الشخص شيئا على خلاف مراده واذا كان عتفا فلا يتعلق
 به الحرمان المستحل لا يجوز التكليف به وهذا هو معنى قوله
 بل انتفى الحرية لاعتناء الاكراه ومنها منعدم العدد المشار اليه بقوله
 والخصيص بالعدد وفي بعض النسخ السادسة اي المسئلة
 السادسة التخصيص بالعدد لا يدل على الزايد على ذلك العدد والمناقص
 عنه لانفقا ولا اثباتا لان الاعداد ان لم يتخالف بالحقيقة جازا شرعا
 في حكم وان تخالفت فيها فلكذلك لان المتخالفين قد يشتركان في حكم
 ونقصيله ان يقال العدد الذي علق به الحكم اما ان يكون علة
 لذلك الحكم او لا فان كان علة له فالعلاقة به يدل على ثبوت ذلك
 الحكم في الزايد عليه لكون العلة وجود ذلك العدد موجودا في الزايد

ليس كذلك اي

ان حرمة الاكراه لا يتفق بانتفاء ارادة التحضن

دون الناقص عنه كقول علي السلام اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل
 خبثا فان القلتين علة لاندفاع نجاسة فان زاد على القلتين
 يظهر ايضا وان نقص لا وان لم يكن العدد علة لذلك الحكم فان
 كان الحكم حيطا كتحريم جلد الزاني الزائد على المائة او كراهة كل
 غسل اعضاء الوضوء اربع مرات ذلك على التحريم والكراهة
 فيما فوقه دون ما دونه وان كان ايجابا كوجوب خمس صلوات
 او اباحة كباحة نكاح اربع زوجات او ندبا كتصدق دينار
 في وطى الهايض ذلك على ثبوت مثله في الناقص دون الزايد
 المسئلة **الخامسة** وفي بعض النسخ النص الذي يستدل
 به على الحكم اما ان يستدل بافادة الحكم وقد مر البحث في كيفية دلالة
 فيه بمنطوقه ومفهومه او لا يستدل بالافادة بل يحتاج الى مقارنة
 ينضم اليه حتى يفيد حكما والمنضم اليه المقارن له حشد اما نص
 اخر ثم هذا النص مع الاول اما بحيث يدل على مقتضى
 من مقتضى الدليل مثل دلالة قوله تعالى افهبت احدى مع دلالة
 قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نارا جهنم فان الاول
 يدل على ان الصغرى وهوان تارك الامر عاص والثاني على ان الكبرى
 وهوان كل عاص في النار والمجموع المركب منهما وهوان الشكل الاول
 يدل على ان تارك الامر يحق النار وهي النتيجة او بحيث يدل
 احدا النصين على ثبوت حكم للشئين والآخر على ثبوت بعض ذلك
 الحكم لاحدهما فتعين ثبوت الباقي لآخر وهذا مثل دلالة قوله تعالى
 وحله وفصله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولاد
 حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة على ان مرة الحمل اي اقلها
 ستة اشهر فان الاول يدل على ان المرة للحمل والرضاع ثلثون
 شهرا والثاني على ان بعض هذه هي اربعة وعشرون شهرا لا يحتمل ان
 يحمل الحمل على الحمل بالبدن او بقوله انه تعالى ذكر مشين وعين لهما
 مرة وكانت لكل منهما بكالها كالا لاجل المضروب للدينين الا انه قام
 المقتضي في احدهما وهو الحمل كالا لاجماع على ان اقله ستة اشهر

النسخ

الملة

لرضاء فتعين السابق وهو
 اشهر الحمل وعند من جعل مرة الرضاعة
 ثلثون شهرا

بجود اسم كالجوع والعطش وسائر الوجوبات فان لم يارس
 العلوم لم يعرف الحدود والرسوم بامر ونهي يترك التفرقة بين طلب
 الفعل وطلب التزك بالبدنية دليل انه يرس في مقام الامر ونهي في مقام
 النهي فلو لان ما حية الطلب بدنية لم تيات منه ذلك وهو اي الطلب
 غير العبارات المختلفة اذ هو معنى واحد قائم بذاته بالنفس لا يختلف
 باختلاف الهم واللغات والصيغ والعبارات تختلف باختلافها
 وكذا الطلب غير الارادة خطافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان الطلب
 هو ارادة الامر به لنا اي الدليل على ان الطلب غير الارادة
 وجهان الاول ان ايمان الكافر ما موعوبه اجماعا وليس بمرداه
 تعالى لان الايمان والحالة بدنة محتج اولاً من لا تغلب علم الله تعالى
 واذ كان محتجاً فلا يصح ارادته بالاتفاق منا ومنهم وقد اشار
 الى هذا الدليل بقوله لما عرفت ولم يتقدم في الشهاد وكذا قرره
 كثير من الشرايع على غير هذا الوجه كقولهم استندوا على عدم ارادة
 عدم وقوعه في هذا الموضع على المطلوب والثاني ان المتهدي
 في حرب عبده اذا قال انما اخرج عبدي لانه لا يمتثل امرى
 واراد اظهار عصبانية فانه يامر من يلزم على الضرب ولا يريد ان
 يفعل ذلك الفعل حذراً عن اللوم فقد وجد الطلب من غير الارادة
 فهي غير ما اعترف ابو على الجبائي وابنه ابوهاشم بان الطلب
 غير الارادة وكفى شرطاً لارادة اي ارادة الفعل في الدلالة اي
 في دلالة صيغة الامر على الطلب اذ صيغة الامر كما يراد بها الطلب
 يراد بها التهديد ايضا كما سيجي مثاله فلا بد من محتمل ليمتنى الطلب
 عن التهديد في ان الصيغة الاولى دون الثانية قلنا في الجواب
 عنه ان دلالة الالفاظ على معانيها انما هي بحسب وضع اللفظ لها و
 حينئذ كونه اي كون صيغة الامر مجازاً في التهديد حقيقة في الطلب كما
 في الفرق بينهما فرب عند اطلاق مطلقاً حمله على الحقيقة وهو الطلب
 ولما تقدم ان الامر هو القول الطالب للفعل شيء في ذكر صيغته
 فقال **الفصل الثاني** في صيغته اي في المباحث المتعلقة

من ان الارادة والمنية واصدق ما شاء الله كان
 قال الله تعالى ان اراد الله فلا تقوله وان اراد الله فلا تقوله
 اراد الله فلا تقوله فلا تقوله وان اراد الله فلا تقوله
 اراد الله فلا تقوله فلا تقوله وان اراد الله فلا تقوله
 اراد الله فلا تقوله فلا تقوله وان اراد الله فلا تقوله

بالنفي بين مفهوم
 الامر او الطلب والارادة

كأرض مثلاً

بالجود

في الطلب الاول
 في الطلب الثاني
 في الطلب الثالث

بالصيغة كالفعل مثلاً ويقوم مقامها اسم الفعل والمضارع
 المقرون باللام قال السيد العبري الى في بيان مدلول صيغة
 الامر حقيقة ومجازاً اقول هذا غير سديد لاقتضائه حص
 الفصل فيما ذكر وليس كذلك وفيه اي في هذا الفصل مسائل
 ست **الاول** ان صيغة افعل ترد لستة عشر معنى
 المعاني الايجاب كقوله تعالى اقيموا الصلوة فانه قوله اقيموا يفيد
 الوجوب بلا قرينة لانه حقيقة في الايجاب كما سيجي **ب** الذنب
 كقوله تعالى فكا تبوءم ان علمتم فم خير او توهم من مال الله الذي اناكم
 فان كلاً من الكناية واياء المال مندوب لكونه مقتضياً للثواب
 مع عدم العقاب على التزك ومنه اي ومن الذنب المتاديب كقوله
 عليا السلام لابن عباس رضي الله عنهما كل مما يليك فان الادب
 مندوب اليه وانما فصله لانه من وادعه لان الذنب لغواب
 الاخرة والمتاديب للتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وذلك
 انما يفيد ملكة تصدر عنها الافعال المستحسنة للثواب **ج** الارشاد
 نحو قوله تعالى فاستشهدوا شهوداً من فانه تعالى ارشاد العباد عند
 الدائنة الى الاستشهاد رعاية لمصلحتهم الدنياوية فقط اذ لا ينقص
 الثواب بذكر الاشهاد في الدائنة ولا يزيد بفعله **د** الاباحة كقوله
 تعالى كلوا واشربوا فان الاكل والشرب مباحان لكن يجب ان يكون الاكل
 معلومة من غير الامر حتى يكون قرينة لحمله على الاباحة **هـ** التهديد
 اي التخويف كقوله تعالى اعلوا ما شئتم لظهور انه ليس المراد الاذن
 بالعل بما شاءوا ومعوثة القرآن على ارادة التخويف ومنه اي من
 التهديد الاذكار وهو بلاغ مع تخويف كقوله تعالى قل تمتعوا بكم
 قليلاً فان مصيكم الى النار فان قوله قل امر بالابلاغ **و** الامتنان على
 العباد كقوله تعالى كلوا مما رزقكم الله فان افتران قوله عارزكم الله
 بالامر قرينة للاعتناء على العباد والفرق بينه وبين الاباحة ان الاباحة
 هي الاذن المخرج والامتنان ان يقترب به ذكر احتياجنا اليه او عدم
 قدرتنا عليه ونحوه كالعرض في هذه الآية الى ان الله تعالى هو الذي

المسألة

يتأخر بعضها من بعض بالقرآن

والفرق بين الذنب والارشاد ان الذنب
 مطلوب للثواب الاخر والارشاد لما فيه الدنيا
 اذ ليس في الاشارة على الصنيع ولا في تركه ثواب
 والعلاقة التي بين الواجب وبين المندوب في
 الارشاد هي المشية المعنوية كاستشهادها
 في الطلب

والفرق بين التهديد والاذكار ما قاله الجوهري
 انه ذكر في باب الدال ان التهديد هو التخويف
 ثم ذكر في باب الراء ان الاذكار هو الابلاغ
 يكون الاذكار في تخويف هذا الكلام كقوله تعالى
 عتقوا اربابكم فانه امر بالابلاغ وهو الابلاغ
 جوده بلا امر وهو تخويف فيكون امر بالاذكار
 وقد فرق الشارحون بين قول آخر لا
 لها فاجبتها

رزقه و فرقه بعضهم بان الاباحة يكون في الشيء الذي سيؤخذ بخلاف
 الاثنان والعلاقة هي مشابهة الايجاب في الاذن لان الاثنان انما يكون
 في ما دون فيه **الاعراض** لما عور كقولنا دخلوها بسلام آمنين
 فانهم السلاطة والامن عند الامر بدخول الجنة قرينة كقولنا لا اكرام
 والعلاقة هي المشابهة في الاذن ايضا **2** التسخير كقولنا اى صيروا
 قردة خاسئين وقد صاروا كما اراد وهو معنى التسخير **3** السيد
 العسير لانه تعالى انما خاطبهم بذلك في معرض تزييلهم **اول** مجرد
 بهذا لا يفيد كونه للتسخير بل انما يناسب بقتل قوله تعالى ذق كما يحكي **ط** العجز
 نحو قوله تعالى فاقوا بسورة من مثله اى القرآن اعجزهم بطلب المعادفة عن
 الاثنان بما والعلاقة بينه وبين الايجاب هي المضادة لان العجز انما هو
 في المنعيات والايجاب في الممكنات **4** الالهانة نحو قوله تعالى للجهنم
 انك انت العزيز الكريم فانه لالهانة بقرينة المقام ومن هذا يستفاد
 ان الوصف بالعزيز الكريم استزاد بهم والاسباب جعله من الاذلال
 ومما لالهانة مثل قوله تعالى قل كونوا احياء او حيواتا بقصد بقاء المبالاة
 بهم سواء كانوا اعضاء او اذلالا ولا يقصد صيرورتهم كذلك حتى يكون من
 التسخير ويقرب من هذا ما ساء اعتقار الكاسبي والعلاقة فيه وفي الاعتقاد
 هو المضادة لان الايجاب على العباد تشريف لهم لما فيهم من تاهيلهم
 كذمت اذ كل احد لا يصلح لخدمة الملك ولما فيه من رفو ورجاتهم **يا** التسعة
 بين المشيئين كقولنا اصبروا ولا تصبروا اى الصبر وعدمه يستبان
 في عدم الجدوى والفرق بينهما وبين الاباحة ان المخاطب في الثاني كانه
 توهم ان ليس له الاثنان بالفعل فابحله وفي الاول كانه توهم رجحان
 احد الطرفين فيرفع ذلك بالتسوية وعلاقته هي المضادة ايضا لان
 التسوية بين الفعل والتكريم مضادة لوجوب الفعل **يب** الدعاء
 كقولك اللهم اغفر لي فانه طلب الغفران تضرعا والعلاقة فيه وفيها بعد
 ما عدا الاخذ هو الطلب **يج** التقنى كقولنا امر القيس الى ايتها الليل
 الطويل الا انجلي **ك** لوما الاصباء فيك يا مثلي **ل** فان الشاعر يفتي انجلاء
 الليل وانكثفه **فان قلت** الليل وان كان طويلا يبرح انجلاء فالا نسب

والفرق بين التسوية وبين التسوية في صورة او صفة
 الى اخرها ان التسوية هي التسوية في الصورة او صفة
 في العمل ومنه قوله تعالى سبحان الذي سخر لنا هذا وما
 كنا له الا ذلة لان التسوية هي التسوية في العمل
 وفي فعل الواجب وقد يقال العلاقة فيها هو

يصح

حمل الشيا على الترحي لا التقنى **قلت** المحب المبغى بلوارج
 الاشفاق وشدايد الفراق يتوهم ان مقاساة المموم لا ينقطع كقول
ه وليل المحب بلا اخير فكانه لا يرتقب انجلاؤها وليس له طائفة
 وتوقع فيه فلذا حمل على التقنى **يد** الاعتقاد كقولنا حكاية عن معنى
 يخاطب السحرة بل القوام انتم ملعون فيه اعتقاد سحريهم في مقابلة
 المعجزة **يه** التكوين وهو الايجاد نحو قوله تعالى كن فيكون اذ ليس المراد
 حقيقة الخطاب والايجاب والا لزم تحصيل الحاصل والتكليف بما ليس
 في الواسع ان كان للوجود وتكليف المعدوم بان يصير موجودا ان كان
 للمعدوم فهو محال من سرعة تكوينه تعالى او نفس التكوين **يو** الخبر اى
 ورود صيغة الامر بعناء كقولنا عليه السلام اذ لم تسبحي فاصنع ما
 شئت اى صمعت ما شئت وقيل المعنى اذ لم تسبحي من شئ
 لكونه جائزا فاصنع اذ لم تسبحي من خلاف الجائز وعكسه اى
 وقد برد الخبر بمعنى الامر كقولنا والوالدات يرضعن اولادهن
 معناه ليرضعن والعلاقة في هذا الجواز مشابهة احدها الاخر في الدالة
 على وجود الفعل ولا تنكح المرأة المرأة يعنى ان الخبر قد يقع موقع
 النهي كما يقع موقع الامر كقولنا صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة
 ولا المرأة نفسها فان المراد منه النهي وصيغته صيغة الخبر لو روده
 مضعوم الحاء اذ لو كان نهيا لكان مجزوما مكسورا على اصل التقاء
 الساكنين والعلاقة فيه ايضا المشابهة وهي دلالة كل منها على عدم
 الفعل واعلم ان بحسب الخبر يعنى الامر والنهي مما لا يتعلق بالمقصود الذي
 هو بيان مدلولات صيغة الامر لكنه ذكره لا لخبر الكلام اليه واما صيغة
 النهي وهي توكل لا تفعل فقد تجبى لها ثمانية التحريم كقولنا ولا
 تأكلوا الرزق **و** الكراهة كقولنا عليه السلام لعائشة رضي الله عنها في الماء
 المشمس لا تفعل **ز** التحقير كقولنا ولا تعدن عينيك **ح** بيان العاقبة
 كقولنا ولا تحسن اسما فلما عاين الظالمون **ه** الدعاء كقولنا عليه السلام
 لا تكونا على انفسنا طرفة عين **و** الياس كقولنا لا تعجزوا اليوم
ط الارشاد كقولنا لا تسألوا عن اشياء **ك** التسلية كقولنا ولا تحزن

والفرق بين الاعتقاد والالهانة ان الالهانة
 تكون بقول او فعل او ترك قول او ترك فعل
 كقولنا اجابة والقيام له عند سبب عادية ولا
 يكون مجرد الاعتقاد والا اعتقاد قد يحصل
 بغيره لا اعتقاد فان من اعتقدني شئ اذ لا
 يعاين ولا يلتفت اليه محال ان اعتقدني
 ولا يقال لهاته

المسئلة الثانية في ان صيغة الامر موضوعة لاق معنى من المعاني الستة عشر اتفق الاصوليون على ان صيغة الفعل ليست حقيقة في جميع المعاني المتقدمة لان التسوية والتسمية والتعريف مثلا انما يستفاد من القرائن لا من الصيغة وانما وقع الخلاف في امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم اذا عرفت هذا فنقول اختلف في ذلك على ثمانية مذاهب **١** انما اى صيغة الامر صيغة في الوجوب وحاز في الباقي من المعاني الستة عشر **٢** ما قال ابو هاشم انها اى صيغة الامر للندب وفي استعماله في البواقى حاز **٣** قيل لا بفتح ما قيل انه موضوع للاباحة فقط وفي البواقى حاز وهو قول بعض المالكية **٤** ما قيل هو مشترك بين الوجوب والندب اشتراك لفظ العين بين مدلولاته **٥** ما قيل انه موضوع للقد المشترك بينهما اى بين الوجوب والندب وهو ترجيح الفعل على الترك **٦** ما قيل انه موضوع لاحدهما اى الوجوب او الندب حقيقة ولا تعرفه اى ذلك الوجه وهو قول الغزالي وجماعة من المحققين **٧** ما قيل انه مشترك بين الثلاثة اى الوجوب والندب والاباحة بالاشتراك اللفظي **٨** ما قيل انه مشترك بين الخمسة التى فترها صاحب التحصيل بالوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم قال السيد العبري ان المذهب الثامن ليس من المعاني الستة عشر فانه لم يذكر فيها ورود الصيغة للتحريم او الكراهة لا يتمحى بان يقال في الارباء للتمديد او لانتذارا شعاعا بالتحريم او الكراهة لنا على ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب وحاز في الباقي وجوه **٩** من الادلة **الوجه الاول** قوله تعالى ما منعك اى عن السجود ان لا تسجد لان اوله او ما عاك الى عدم السجود اذ امر الله والمراد اسجد وفى قوله واذا قلنا للملاكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس اذ المانع عن الشئ داع الى نقبضه فهو تعالى ذم ابليس على ترك المأمور به لان قوله ما منعك اما لحقيقة استقامهم او للندم او للتوبيخ والاول باطل اذ الاستقام على الله تعالى حال فتعين الثاني فيكون المأمور به واجبا اذ لا نفي به الا ان تاركه يستحق الذم فيكون الامر للوجوب **١٠** قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا

لا يركعون ويل يوشد للكافرين ذمهم على ترك الركوع اى الصلوة المشتلة عليه اذ المراد بالركعة ليس مجرد الاخبار اذ هو معلوم بل الذم على الترك فيكون للوجوب كما ترى في الوجه الاول فان قيل ذم اى جان ان يكون الذم على التكنيب وهو عدم اعتقاد حقيقة الامر للترك لانه رتب العذاب على التكنيب في قوله ويل يوشد للكافرين حيث لم يقل ويل يوشد للتاركين للركوع قلنا في الجواب عنه ان الظاهر اى ظاهر الآية يقتضى انه اى الذم للترك اى ترك المأمور به لترتب لا يركعوه الدال على الذم على قوله تعالى اركعوا وان الويل انما يولى التكنيب وهو ظاهر فان قيل الامر قد يرد للوجوب عند وجود القرينة الدالة عليه ولعل في سورة قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا قرينة اوصيت اى افادت كون الامر للوجوب فلذلك ذمهم على الترك ولا يلزم من ذلك ان يكون مجرد الامر للوجوب الذى هو محل النزاع قلنا في الجواب عنه انه رتب الذم على تركه يوجب مجرد صيغة افعل وهو الاشارة الى الواجب لمجرد صيغة اركعوا فدل على ان منشاء الذم هذا القدر لا ترك الاشارة الى الواجب بالصيغة والقرينة للوجوب **١١** من الوجوه الدالة على ان الامر للوجوب هو ان تارك المأمور به مخالف له اى للمامور لان المخالفة يعاقب الموافقة كان الذى به اى بالامر موافق له بدليل ان العبد اذا مثل امر سيده حسن لغة ان يقال هذا العبد وافق امر سيده كذا التارك للامر مخالف له والمخالف للامر على صدد العذاب لقوله تعالى فليخذل الذين تخالفون عن امره ان يصيبهم منه فتنه او يصيبهم عذاب اليم فانه تعالى امر المخالف لا امر المأذون عن العذاب بقوله فليخذل والامر بالمأذون عنه انما يكون بعد قيام القنصى لنزول العذاب فدل على ان المخالف لا امر الله وامر رسوله بصدد العذاب وهو المطلوب واعترض الخبيث باربعة اوجه مرتبة بالترتيب المجدي احدها هو اعتراض على المقدمة وقال قيل لانم ان موافقة الامر عبادة عن الاتيان بمقتضاه حتى يتنجى ما قلتم بل الموافقة عبارة عن اعتقاد حقيقة الامر اى كونه حقا صوابا صدقا واجبا قبوله

وعلى هذا فالمخالفة عبادة عن اعتقاد بطلانه وكذا لا ترك للاحد
 قلنا في الجواب عنه ان مخالفة الامر عبادة عن ترك المأمور وقد قلنا
 عليه واما ذلك اى اعتقاد حقيقة الامر موافقة لدليل الامر لانه
 اى الامر فان موافقة الشيء عبادة عما يستلزم تقرير مقتضاه
 فاذا دل الدليل على حقيقة الامر كان اعتقاد حقيقة تقرير مقتضاه
 والثاني وهو اعتراض على المقدمة الثانية قوله قيل لا غم ان الالة
 تدل على انه تعالى امر المخالفين بالحد بل على انه تعالى امر بالخروج عن مخالفة
 فيكون الفاعل اى فاعل قوله فليحذر ضميم والذين يحلفون بمقول
 به قلنا في الجواب عنه بوجه آخر ان الاصل اى افعال الفاعل
 بعد وجود ما يصلح ان يكون فاعلا بخلاف الاصل وانها مع ذلك اى
 مع الاضمار لا يصح الكلام ايضا اذ الضمير عائد الى شئ فلا بد ان الضمير
 من مرجع اى من اسم ظاهر يرجع اليه وهو مفقود هنا اذ لم يتقدم
 ما يصلح لذلك فان قيل المرجع ما تقدم وهو قوله الذين يتسلطون
 منكم لو اذ قلنا في الجواب عنه هم اى المتسلطون هم المخالفون للامر
 فلو صح ذلك لما نوا ما حذر بالخذر فكيف يؤمر بالحد عن انفسهم
 وان سلم هذا لكن يلزم منه ان يصير التقدير فليحذر المتسلطون عن مخالفة
 عن امره فيضيع قوله ان تصيبهم فتنة لكونه فليحذر ليس من الا
 المتعدية الى مفعولين على ان الواجب ان يقول فليحذرو بصيغة
 الجمع دون المفرد لان المرجع وهم المتسلطون ايضا لا مفرد الاعتراض
 الثالث وهو اعتراض على المقدمة الثانية ايضا وهو قوله قيل
 سلمنا ان المخالفين مأمورون بالحد لكن لا غم ان يجب عليهم ذلك وقول
 فليحذر لا يجب ان لا غم ان الواجب لانه عين الزاء وهو لا يلزم
 قيام المقتضى للمصاحبة قلنا في الجواب عنه نحن لا ندعى انه لا بد
 على وجوب الحد ولكن ندعى انه يحسن اى استفادة حسنة
 من الامر وهو اى حسن الحد من العذاب ولعل قيام المقتضى
 من للعذاب لانه لو لم يوجد المقتضى لما كان الحد عنه سفها وعتبا
 وذلك حال علم الله تعالى واذا ثبت وجوب المقتضى ثبت ان الامر

لا فاعل
 لان المتأخرين كان يتقل عليهم
 في السعد والخطية فكانوا يذنبون
 من كان ينادي بالخروج فاذا اذن له
 فربما بعد فغير اذنا نزلت الاية
 من الله

لوجوب

لوجوب لان المقتضى للعذاب هو ترك الواجب دون المنذور
 الاعتراض الرابع وهو ايضا اعتراض على المقدمة الثانية وهو قوله
 فان قيل سلمنا جميع المقدمات لكن لا يلزم منه ان يكون كل امر
 للوجوب وهو لازم المدعى وهو كون الامر حقيقة في الوجوب كيف
 وقوله عن امره لفظ مفرد والمفرد لا يعنى فلا يلزم منه الاكون بعض
 الامر للوجوب والمدعى كون جميع الامور كذلك واجاب الامام
 في المحصول بثلثة اجوبة احدها وعليه اقتصر المص وهو قوله
 قلنا في الجواب عنه انه عام لجوان الاستثناء منه اذ يصح ان يقال
 فليحذر الذين يخالفون عن امر الا الامر الفلاني واذا جاب الاستثناء
 كان عاما لما سيجي من ان معيار العموم جواز الاستثناء الثاني انه تعالى
 كتب استحقاق العقاب على مخالفة الامر وترتيب الحكم بشئ بعلة
 الثالثة انه انما استحق العقاب في بعض الصور لعدم المبالاة
 وهو موجود في الباقي الوجه من الوجه الدالة على ان الامر
 للوجوب هو ان تارك الامر اى المأمور به عاص لان العصيان عبارة
 عن ترك المأمور به لقوله تعالى لا يلبس بعد ما ترك الامر افحصت
 اى امرى اى تركته وقوله تعالى في صفة الملائكة لا يعصون الله ما امرهم
 ورسوله اى لا يتركونه وكل العاصي يستحق النار لقوله تعالى ومن
 يعص الله ورسوله فان له نارجهم خالدين فيها ابد عتبت بين
 التي هي لتنتي للعموم قوله على ما قلناه فينتج ان تارك الامر يستحق
 النار ولا معنى للوجوب بالاذك فان قيل معناه ما ينبغي من لو لم
 وهو انه لو كان العصيان ترك المأمور به لتكرر قوله ويفعلون ما يؤمرون
 اذ معناه لا يتركون المأمور به اى يفعلون ولا يفعلون ما يؤمرون
 تكرارا قلنا في الجواب عنه لان التكرار بل الاول اى قوله ما امرهم
 عاص ان اراد به حقيقة احواله ان اراد به مجازه اى ما هم مأمورون
 به في الحال والثاني ان قوله ما يؤمرون مستقبلي فالمعنى لا يعصون الله
 ما امرهم به في الماضي والحال ويفعلون ما يؤمرون في المستقبل فلا تتكرر

جعل المص كقول الشارح الاول وهذا
 حيث قال في العام يستحق النار معناه
 شرطها ان يكون كلية فالاولى ان يقول
 وكل عاصي
 فيكون قوله بعد ذلك في سنة الله

في بعض النسخ والثاني حال
 او مستقبل وفي المعنى الاول
 في الماضي والثاني مستقبل

فان قيل المراد بقوله ومن بعض الله الاله الكفار لانهم كذا الامر
 لقوله لا تلحد فان غير الكافر لا يلحد في النار كما تقر في الكلام في الكلام
 قلنا في الطوبى عن الخلود اي المراد به لغة هو الملك الطويل لا الدوام
 كما يقال حبس فلان حبس مخلد وخذ الله منك الامير ورياده طول
 الملك لا الدوام فان قيل فما تقول في قوله لا تلحد المراد به المدة
 الطويلة ايضا الوجه من الوجه المذكورة انه اي الرسول

عليه السلام اجتمع لزم اي سعيد الخدري رضي الله عنه على ترك
 استحبابه حين دعاه رسول الله صلى الله عليه وسلم مصليا اي
 حال كونه في الصلوة فيقول يا ايها الذين امنوا استجبوا لله
 وللرسول اذا دعاكم فانه عليه السلام ذمه بقوله ما منعك ان تجيب
 وقد سمعت الله يقول يا ايها الذين امنوا استجبوا لله وللمسلمين
 الاستجابه ليس على حقيقته لانه عليه السلام علم انه في الصلوة بل للذم
 التبعيض على ترك المأمور به وهو الاستجابة المأمور بها في الاله المتحيز
 بها على استحقاقه المذموم فالذم عند روده مجرد الامر دليل على انه
 للوجوب ثم لا يفرغ من المذهب المختار وبيان الوجه الدالة عليه
 شرع في حجج المحققين على ما ذهبوا اليه والجواب عنها فقال
 اجتمع البرهان على ان صيغة الامر للندب بان الاجماع منعقد
 على ان الفارق بين السوال والامر هو الرتبة اما حقيقة او اعتبارا
 فان القول المخصوص ان صدر عن المتصف بالعلم يسمى امرا وان صدر
 عن النصف بغيره يسمى سؤالا والسوال للندب اتفاقا فكذا الامر
 اذ لو كان لغوه كالوجوب مثلا لكان بينهما فارق سوى الرتبة وهو
 منتف اجماعا قلنا في الجواب عنه لان الامر لو كان للوجوب لكان
 بين الامر والسوال فارق سوى الرتبة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن
 السوال اجبا بابل هو اجاب الاله لم يتحقق على المسؤل عنه
 انه لا يلزم القبول من السائل وبان الصيغة معطوف على قوله
 بان الفارق يعني اجتمع بان صيغة حقيقة في القدر المشترك بين الجواب

والندب وهو وجوب المجازي وهو وجوب الكفائي
 ان ج

والندب وهو وجوب المجازي الفعل بان صيغة الامر لا استعملت فيها
 اي في الوجوب والندب نحو قوله تعالى اقيموا الصلوة وقولكم اتبعوا
 فان كانت حقيقة في كل واحد منهما يلزم الاشتراك او في احدهما فقط
 يلزم المجاز والمجاز والاشراك خلاف الاصل فلا يكون حقيقة في
 كل واحد منهما ولا في احدهما فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما
 وهو المطلوب وهذا التعريف غير بطلان مذهب القائل بالاشتراك
 اللغوي بينهما فقط او بينهما وبين الاباحه او بين الاحكام الخمسة كتحج
 بان الاصل الاطلاق الحقيقة كاستلزامه الاشتراك وهو خلاف الاصل
 ولهذا لم يصرح المصنف باطلاق هذه المذاهب وان اردنا في اول المسئلة
 عند تقريره لا قال قلنا في الجواب ان المجاز وان كان على خلاف الاصل
 لكنه يجب المصير الى المجاز اجماعا اذا دل عليه دليل وصحنا
 كذلك لما بيننا من الدليل اي من الدالة الخمسة التي اقمناها على انه
 حقيقة في الوجوب وبان تعرف مفهومها معطوف ايضا على قوله
 بان الفارق اي واجبه المتوقف وهو حجة الاسلام بان تعرف مفهوم
 صيغة الامر بالاعتقل او بالنقل ولا يمكن بالاعتقل لانه لا مجال له في
 معرفة اللغات ولا بالنقل ايضا لانه لم يحد اي لان نقل كون
 الامر حقيقة في احدهما على التعيين لم يتواتر والامكان مفهوم الامر
 معلوما قطعاً ولا يبقى بينهم نزاع في مفهومه لكنه ليس كذلك واذا لم
 يتواتر فيكون من باب الاحاد ونقل الاحاد لا يفيد القطع كما
 سيجي والظن غير كاف في المسئلة العلمية واذا لم يثبت كونها حقيقة
 في واحد بعينه لزم التوقف وهذا ما يدل على انها ليست بحقيقة في الاجتهاد
 قلنا في الجواب عنه لم لا يجوز بمعرفة مفهوم الامر بتعلل الاحاد
 قوله المسئلة علمية والاحاد لا يفيد العلم قلنا لا يمكن المسئلة
 وسيلة الى العمل بقتضاها فيكفيها الظن اذ ربما يؤول الى القطع
 بوجوب العمل وايضا المحر عنوه ليجوز ان يكون قياسه على المسئلة
 وبان الامر للوجوب بتوكيد عقلي من مقدمات نقلية كسقي معرفة
 اللغات ان الجمع المحلى بالالف واللام يدخله الاستثناء وان الاستثناء خارج

لا ج

لا ج

فلم يجب
 ان ج

عن الشيخ

قياس في اللغة فيبطل وايضا الفرق بين اذ مقتضى الفهم عن الشيء التي
 عنه ومقتضى الامر بالشيء الثاني به والاشياء ابدأ اي مستقرا للاوقات
 على ان فيه بقا، على العدم دون الامثال للا مبدء ولا يجوز
 قياس المنع على الممكن والثالث قبل لولم يتكرر مقتضى الامر
 اي لولم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يرد النسخ اي لم يجوز
 النسخ بعده لان وروده ان كان بعد فعلها فهو حال لانه لا تكليف وان
 كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفاها او بالعكس
 وهو على الله تعالى حال ولكن ورود النسخ جائز يدل على انه للتكرار وجوابه
 ان النسخ لا يجوز وروده على الامر الذي يقتضي مرة واحدة لكن اذا
 ورد على الامر المطلق صار ذلك قرينة في انه كان المراد به التكرار وحمل
 الامر على التكرار لقرينة جائز بهذا اقرره الامام في المحصول وتبعه
 المحقق وهو معنى قوله قلنا لولم يتكرر ورود قرينة التكرار وبها
 المذكورات من اوله القول بالتكرار واستدل من قال بان الامر
 مشترك بين التكرار والمرة بانه يحسن الاستفسار منه فيقال
 اردت بالامر مرة واحدة ام داما ولذلك قال سراقه للشيء عليه السلام
 في حجة الوداع أجئنا هذا لعائنا ام لا يتدبر مع انه من اهل اللسان واقره
 عليه فلو كان الامر موضوعا في لسان العرب للتكرار او للمرة لا يستغنى
 عن الاستفسار وهذا هو معنى قوله قبل حسن الاستفسار دليل
 الاشتراك قلنا في جوابه ان ما قاله منوع لجواز كونه متواطيا مع حسن
 الاستفسار اذ قد يستفسر عن افراد المتواطى كما يستفسر عن افراد
 الاشتراك كما اذا قيل اعتقد رتبة حسن الاستفسار بان يقال
 أمؤمنتم ام كافرة سليمان معيبة المسئلة الثانية الامر المعلق
 بشرط مثل قوله فان كنتم خائفين فاطروا الوصفة في الشرط وقوله تعالى
 والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما في الصفة لا يقتضي اي لعلق
 بشئ منها التكرار مطلقا عند بعض من لا يقول بتكرار المطلق وعند
 البعض يقتضي مطلقا واختار الامام والمعنى انه لا يقتضي لفظا

هذا هو مقتضى الامر بالشيء الثاني به والاشياء ابدأ اي مستقرا للاوقات على ان فيه بقا، على العدم دون الامثال للا مبدء ولا يجوز قياس المنع على الممكن والثالث قبل لولم يتكرر مقتضى الامر اي لولم يدل على التكرار بل دل على المرة لم يرد النسخ اي لم يجوز النسخ بعده لان وروده ان كان بعد فعلها فهو حال لانه لا تكليف وان كان قبله فهو يدل على البداء وهو ظهور المصلحة بعد خفاها او بالعكس وهو على الله تعالى حال ولكن ورود النسخ جائز يدل على انه للتكرار وجوابه ان النسخ لا يجوز وروده على الامر الذي يقتضي مرة واحدة لكن اذا ورد على الامر المطلق صار ذلك قرينة في انه كان المراد به التكرار وحمل الامر على التكرار لقرينة جائز بهذا اقرره الامام في المحصول وتبعه المحقق وهو معنى قوله قلنا لولم يتكرر ورود قرينة التكرار وبها المذكورات من اوله القول بالتكرار واستدل من قال بان الامر مشترك بين التكرار والمرة بانه يحسن الاستفسار منه فيقال اردت بالامر مرة واحدة ام داما ولذلك قال سراقه للشيء عليه السلام في حجة الوداع أجئنا هذا لعائنا ام لا يتدبر مع انه من اهل اللسان واقره عليه فلو كان الامر موضوعا في لسان العرب للتكرار او للمرة لا يستغنى عن الاستفسار وهذا هو معنى قوله قبل حسن الاستفسار دليل الاشتراك قلنا في جوابه ان ما قاله منوع لجواز كونه متواطيا مع حسن الاستفسار اذ قد يستفسر عن افراد المتواطى كما يستفسر عن افراد الاشتراك كما اذا قيل اعتقد رتبة حسن الاستفسار بان يقال أمؤمنتم ام كافرة سليمان معيبة المسئلة الثانية الامر المعلق بشرط مثل قوله فان كنتم خائفين فاطروا الوصفة في الشرط وقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما في الصفة لا يقتضي اي لعلق بشئ منها التكرار مطلقا عند بعض من لا يقول بتكرار المطلق وعند البعض يقتضي مطلقا واختار الامام والمعنى انه لا يقتضي لفظا

اللفظة

و يقتضي قياسا واما مذهب من قال بالمطلق فظاهر اما بيان الاول وهو ان
 المعلق بشرط او منفق لا يقتضي التكرار لفظا فلان ثبوت الحكم مع الصفة
 او الشرط يحتمل التكرار كافي الايتين فانه يتكرر الغسل بتكرار الجناب والقطع
 بتكرار السرق لانه يوقى على الاطراف الاربعه للسارق عندنا او يحتمل
 عدمه اي عدم التكرار كما اذا قال السيد لعبد ان دخلت السوق فاشتر
 اللحم فهو بعد محتملا اذا اقتصر على المشترا مرة فاذا احتمل ان اعمم
 لا يقتضي التماس ولا نه لولا ان الرجل لا مرة ان دخلت الدار فانت
 طالق لم يتكرر الطلاق ويتكرر الشرط فعلم انه لا يفيد التكرار واما بيان
 الثاني وهو ان الامر المعلق بالشرط او الصفة في مثل الايتين يقتضي التكرار
 قياسا فلان الترتيب اي ترتيب الحكم على الوصف او الشرط المناسبين
 يفيد العلية اي مشعر بعلية ذلك الوصف او الشرط لذلك الحكم كما يجيء
 في باب القياس فيتكرر الحكم بتكرار ما يتكرر الشرط او الوصف والنا
 لا يقتضي بالعلية او العلية الدالة عليها العلية ولا كان ههنا مظنة
 ان يقال لو كانت ترتيب الحكم على الوصف او الشرط يقتضي علية ذلك
 الوصف او الشرط لذلك الحكم حتى يتكرر بتكرارهما لوجب ان يتكرر
 الطلاق بتكرار الدخول قوله لزوجه ان دخلت الدار فانت طالق
 لتعليقه بالشرط وهو الدخول كانه لم يتكرر اتفاقا فلا يكون التعليق بالصفة
 او الشرط مقتضيا للعلية فاجاب بقوله وانما لم يتكرر الطلاق بتكرار
 الدخول لان المعتبر في الشرع هو تعليق الشارع لا تعليق المكلف فلا
 يلزم التكرار بهنا لعدم اعتبار تعليقه اي تعليق العبد في الشرع للمسئلة
الثالثة في ان مطلق الامر بل الصور بعينه او الترافى بعينه اولا يفيد
 شيئا منها على التعيين اقول الامر المجرد عن القران عند المشافعي
 رحمه الله لا يفيد القوراي لا يوجب اذ الفعل في اول اوقات الاحكام
 مع ان المارعة مندوب اليها خلافا للحنفية فانهم ذهبوا الى انه يفيد
 الفور وجوبا ولا يفيد التراخي ايضا بمعنى وجوب التاخر حتى لو اتي
 في اول الوقت لم يبعد محتملا خلافا ليعقوب كالجائز والبرعي وبعض الشافعية

أ

عن افراده

او صفة

يفيد

حتى لو افرغ

وقال القاضي يقتضي بالفوراء الفعل في الحال والعزم على الفعل
في ثاني الحال وقيل مشترك بينهما أي بين الفور والتأخر وهو من ذهب
إلى إيجابية لنا ما تقدم من الوجوه الدالة على أن الأمر للمقدّر المشترك
بين المرة والتكرار بأن يقال لو كان الأمر يفيد الفور البتة أو التأخر
لكان تقييده بذلك المعنى المفاد تكراراً وبغيره نقضاً لكنه ليس كذلك
يقال إن الأمر ورد تأدّة للفور كالواجب المصنف وتارة للتأخر كالحج
فيكون المقدّر المشترك دفعا للاستشراك والمجاز أو يقال إن الأمر يطلب
حقيقة الفعل من غير دالة على الفور والتأخر لا بحسب المادة ولا
بحسب الصيغة فيقال إنه تعالى أبليس يعني استدلال القائلين
بأن الأمر يفيد الفور بأربعة أوجه أحدها أنه تعالى أبليس على ترك
السجود لادم على نبينا وعليه الصلوة والسلام بقوله ما منعك أن تسجد
إذا تركت كما تقدم فلو لم يكن الأمر للوجوب بالفور لما استحق الذم وكان
لا بليس أن يقول أنك ما أوجبت علي الفور فصيح منهم فلي أن استجد
حتى شئت قلنا في جوابه لعل ذلك هناك فربما عتبت الفور
كفاء التعقيب في قوله تعالى فإذا مسوئته ونفخت فيه من روحي فقعوا
له ساجدين لولا أنه على عدم جواز تراخ السجود عن وقت تمام التسوية
ونفخ الروح وتأييدها أنه قيل ولم تعالى وسار عوا إلى مغفرة من ربكم
أوجب الفور أي يوجب كونه الأمر للفور لأن الله أمر بالمسارعة و
المسارعة هو التجيل فيكون التجيل مأثوراً به وقد تقدم أن الأمر للوجوب
فتكون المسارعة واجبة ولا معنى للفور لذلك ثم إن حمل المغفرة على
حقيقة تأخره يمكن لأنها فعل الله تعالى فليس تجيل مسارعة العبد إليها
لحج على المجاز وهو فصل المأمورات لتكون سبباً للمغفرة فاطلاق اسم
المسبب وأريد به السبب قلنا في الجواب عنه أن كون الأمر للفور وجبة
يكون مستغداً من قوله سارعوا لأن مطلق الأمر لن إنما واقع فيه
أذ جاز اقتضا الفور ببليل منقضى اتفاق بينهما من غير
لأن مطلق صيغة الأمر وتأييدها قوله وقيل أيضاً لجواز التأخر

بالترك

فلم يقتض

فمنه

أي تأخر المأمور به ولم يكن الأمر للفور لزوم جواز تركه لكنه لم يجز لأنه لو
جاز فاما أن يكون التأخر والترك مع بطلان يقوم مقامه كالعزم مع
الفعل في ثاني الحال مثلاً فيسقط أي فيلزم سقوط التكليف بالمأمور
به عند لان البدل هو الذي يقوم مقام المبدل مطلقاً والمأمر باطل
اتفاقاً وليس الأمر للتكرار حتى يقوم مقامه في ذلك الوقت لا في كل
الاقاات أو ليكون التأخر مع أي مع بطلان فلا يكون الفعل واجباً
لجواز تركه بلا بدله وليس قوله وأيضاً لجواز التأخر وحسينه
لا يجز فاما أن يكون للتأخر أي وقت معين لا يجوز للتكليف التأخر
عنه أو لا فإن كان فهو باطل إذا لا بد من كونه معيناً عند استحالة
التكليف بغير المعين عن أحد لا يعلم بعينه وهو أي الأمد المعين إذا
ظن وقاية أي وقت غلب على ظنه أنه لو لم يستعمل بالاداء لفات
وهو وقت المرض الشديد أو كبر السن ونحو ذلك من الامارات
إذا غابته سواء أجماعاً وهو أي الحد المذكور على شامل لجميع المكلفين
أذن الناس من عوت في أه دون تقديم التعليق فلا يكون واجباً
في حقه مع أن الكلام في أمر لا يختص ببعض أو لا أي وإن لم يكن للتأخر
أمر جاز تركه أبداً فلا يكون واجباً إذا لا معنى بغير الواجب إلا هذا
لكنه واجب لا بمتنا من أن الأمر للوجوب وإذا بطل القيد ثبت
عدم جواز التراخي وهو المطلوب قلنا في الجواب عن يدين الوجوه
الثالث والرابع بأن كلاهما منقوص بما إذا خرج الأمر به أي بجواز
التأخر كما إذا قال أب أوجبت عليك أن تفعل كذا في أي وقت
يشئت فما كان جواباً لكم كان جواباً لنا وأبعها أنه قيل الذي يفيد
الفور أي وجوب الانتهاء على الفور اتفاقاً فكذلك الأمر بالعتا من
عليه والجامع بينهما كون كل منهما لفظاً مطلقاً والاعلى الطلب
قلنا في جوابه أن النبي إذا يفيد الفور لأنه يفيد التكرار كما ينبغي
وأما الأمر فلا يفيد التكرار كما عرفت لا يفيد الفور فاذن لا يفهم قياس
الأمر على النبي في إفادة الفور الفصل الثالث في التأخر وما يتعلق

قبل وصوله إلى ذلك الزمان
وفي بعض النسخ
أولاً منه

المتأخر وكذا

من الباب الثاني من الكتاب

بما من المباحث وفيه اى في هذا الفصل مسائل اربع المسئلة الاولى في بيان مقتضى النهى وضعها اعلم ان النهى يقتضى التحريم اى تحريم الشيء النهى عنه لقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا امرنا الله تعالى بالانتهاء عن النهى عنه والامر للوجوب فيكون الانتهاء عن النهى عنه واجبا وهو المطلق وهوى الامر النهى كالاخر في جميع ما من من المذهب والمباحث مثل مقتضى الاتى المتكرار والغور فان الامر لا يفيد كمالا والنهى يفيد كمالا المسئلة الثانية ان النهى يل بول على فساد النهى عنه ام لا فقال بعضهم لا يل عليه مطلقا وقال بعضهم يل مطلقا وقال ابو الحسن البصري يل على الفساد فى العبادات دون المعاملات وحيث قيل يل على الفساد فقيل يل من جهة اللقمة والصحي ان لا يل الامن جهة الشرع واليه اشار المص بقوله النهى يل بول شرعا على الفساد اى فساد النهى عنه فى العبادات ومعناه عدم الاجزاء كما لو قيل لا تعم يوم العيد فلو صام عن قضاء رمضان او نزل او كفارة لا يجزى لان النهى عنه كالصوم الواحد بعينه لا يكون صائرا به لان الشئ الواحد يتحمل ان يكون ثورا به متبعا عنه ولا يكون الا باللفظ النهى عنه آتيا بالماخوذ به فيبقى الامر متعلقا به ويكون الفعل الذى اتى به غير مجزى وهو المراد بعدم الاجزاء واما النهى فى المعاملات فعلى اربعة اقسام لان النهى لا يخلو اما ان يكون راجعا الى نفس العقد ام لا والثانى لا يخلو اما ان يكون الى جزوه ام لا والثالث لا يخلو اما ان يكون الى لازم غير متفرق ام لا و هذا معنى قوله فى المعاملات اذا رجع الى نفس العقد او امره اخل فيه او لازم اى خارج لازم للعقد مثال الاول كان النهى عن بيع الحصة وهو جعل الاصابة بالحصة بيعا فانما تقدم الصيغة وهو احد التاويلين فى الحديث ومثال الثانى في بيع الملاحق وهو ما في بطون الاممات فان النهى راجع الى نفس المبيع والمبيع ركن من اركان العقد لان الادكان ثلاثة العاقد والمعتود عليه والصيغة ولا شك ان الركن داخل فى الماهية ومثال الثالث كان النهى عن الزنا او ربا النسبة والتفرقة قبل التعاض

عن الخلاف ان النهى لا يقتضى الكف الا يستعمل
وبل الصيغة تقتضى اى لا يستعمل غيره وفى
صيغة راجع الى الخطر وان اكراهه او باطل
او مشكوك او القدر المشكوك او متوقفة الى غير
ذلك

هذا هو الوجه
فيما ذكره
في هذا الموضع

هذا هو الوجه

هذا هو الوجه
فيما ذكره
في هذا الموضع

فواضح

فواضح كون النهى فيه معنى خارج واما ربا الفضل فلان النهى عن بيع المذموم بالدرهمين مثلا اما هو لاجل الزيادة وذلك امر خارج عن نفس العقد لان المعتود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه ناقصا او زائدا صفة من اوصافه لكنه لازم والنهى فى هذه الثلاثة يدل على الفساد لان الاولين من الصحابة وغيرهم تسكوا على فساد الربا بعد التمسك على التحريم بخبر النهى عنه لا بخصوص القران وهو قوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب بالذهب الحديث من غير تكبير من احد فيكون اجماعا سكونيا على ان النهى عن الربا والى على الفساد واذا دل عليه بهما مع انه راجع الى ما هو خارج لازم فلان يل عليه فيما يرجع الى نفس العقد او جزؤه اولى وتقال الرابع قوله وان رجع اى النهى الى امر خارج بمقارفة له كما يبيع فى وقت النداء فلا يل على فساد ذلك الشئ اذ لا يلزم من فساد المفاوق للشئ فساد ذلك الشئ فان النهى عنه فى هذا المثال هو نفوت الجمعة ولا يتعلق بالبيع وليس يلزم له المسئلة الثالثة مقتضى النهى اى المطلوب بالنهى وهو الذى تعلق النهى به اما هو فعل المضد اى ضد النهى عنه لا ترك النهى عنه يعنى ان لا يفعل وهو ترك عدم الفعل لان متعلق النهى مكلف به والمكلف به مقدور اذ القوة شرط التكليف فتعلق النهى مقدور ولا خلاف ان العدم غير مقدور عليه فتعلق النهى ليس بعدم فيكون فعل المضد لعدم الثالث اثباتى وقال ابو حاتم هو عدم الفعل اذ من دعى الى زنا فلم يفعل مدح على مجرد انه لم يفعل فهو مقتضى النهى فقط والا مدح حتى يفعل المضد قلت فى جواب المدح انما هو على الكف عن الزنا وهو فعل فيكون المدح على الفعل قال السيد العبري وفيه نظر لان الكف ترك الفعل ولا فرق بينهما اقول هو من مذهب ومنشأه اشتراك لفظ الترك بين الكف وعدم الفعل المسئلة الرابعة النهى اما عن واحد او عن اشياء فان كان عن واحد فلا كلام والنهى عن الاشياء اما عن الجميع اى عن كل واحد كالنهى عن الزنا والسرقة فان كل واحد منهما منتهى عنه او عن

الاسواء بسواء

عن العقد

ان شاء الجمعة فانه منتهى عنه لقوله
ودروا البيع فهذا النهى راجع الى
الزمان الذى هو امر متفرق للبيع

من كتاب الاول

الجميع بينهما مع الباحة كل منهما متفرقا كلفظ الاثنين أي كانهما من كلام
الاثنين فان كل واحد منهما وحده مباح والجميع بينهما منهي عنه
ولما فرغ من الباب الثاني من الكتاب الاول شرع في الباب
الثالث منه فقال **الباب الثالث في بيان العموم**
والخصوص وما يتعلق بهما وفيه اى في هذا الباب فصول ثلثة
الفصل الاول في العموم واحكامه وقدم تفسير العموم على المسائل اقتداء
بالقدم وليكن الشروع فيها على بصيرة فقال العموم لفظ يستغرق
جميع ما يصلح له بوضع واحد متعلق ببعضه والباء فيه للمسيبة لان
صلاحية اللفظ لمعنى دون معنى سببها الوضع لا المناسبة الطبيعية
وبحسب ان يكون خالسا ما اى جميع المعاني الصالحة حال كونها حاصلة
بوضع واحد قوله لفظ جنس لا مالم ليس بلفظ كالمفهوم والفعل و
القياس وقوله يستغرق يحجز العلم والمفرد النكرة في سياق الاثبات
سواء كانت مفردة كرجل او مثناة كرجلين او مجموعة كرجال او عدد
كعشرة فان العشرة لا يستغرق جميع العشرات وكذلك البواقي نعم
في عامة علوم البدر عند الاكثرين ان كانت امرا نحو اضرب رجلا فان
كانت خيرا نحو جاني رجل نعم وقوله جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح
فان عدم استغراق من لم ين لا يعقل واولاد زيد لا اولاد غيره لا يمنع
كونه عام لعدم صلاحية له والمراد بالصلاحية ان يصدق عليه في اللغة
وقوله بوضع واحد يحجز المشترك بالنسبة الى معانيه المعددة لا بالنسبة
الى افراد معنى واحد كالعيون لا افراد الفؤاد فانه عام في اللفظ الذي له
معنى جعقي ومعناه اخراجية فانه باعتبار دلالة على هذه الاختلافات
ليس بعام وفيه اى في هذا الفصل مسائل اربع **المسألة الاولى**
في الفرق بين المطلق والعام وهو ان لكل شئ حقيقة هو بها اى تلك
الحقيقة هو الجسم الانساني مثلا له حقيقة وهي الحيوان الناطق و
ذلك الجسم بتلك الحقيقة انسان فان الانسان انما يكون انسانا بالحقيقة
وتلك الحقيقة مغايرة لما عداها سواء كان ما عداها لازما لها كالوحدة

لان البحث انما يكون عن العموم او
عن الخصوص او عن سببه وهو
المختص فافرد لكل منهما فصلا
كما

من وجه لا يشمل الا لفظ
من وجه لا يشمل الا لفظ

سواء كان بوضع واحد او
بوضع اكثر من واحد

والكلية

والكلية او مغايرة كالخصوص في الخبر المعين فمفهوم الانسان من حيث
هو انسان لا واحد ولا كثير تكون الوحدة والكلية مغايرة للمفهوم
من حقيقته وان كان لا يخلو عنه اذا عرفت هذا فالدال عليها
اى فاللفظ الدال على الحقيقة فقط هو المطلق كقولنا الرجل حي
من المرأة والدال عليها وجوده اى مع الدلالة على كونه واحدا
بالشخص او بالنوع او بالجنس ان كان معينا فهو المعرفة كزيد
وان كان غير معينا فهو النكرة كقولك مردت برجل فانه يدل على
ذكر من بني آدم والدال على الماهية مع وحدانته اى مع كونه ينظر
فيها ان كانت معدومة اى محصورة لا يتناول ما بعدها فهو المحدود
كخمس ومع كل جزياتها العام اى وان كانت مع وحدة غير محصورة
بل مستوعبة لكل جزئ من جزئيات تلك الحقيقة اى لكل فرد من
افرادها فهو العام كالمشركين **المسألة الثانية** العموم اما ان يستفاد
من اللفظ لغة بنف كاي لكل اى لذوى العلم وغيرهم كقولك
اى رجل جاء واذى فوب له يستفاد من العالمين اى لذوى العلم
مثل من ياتين فلدرهم ومثل ما العلم اى لغیر العالمين وهو
قوله بعض اهل اللغة والمفهوم على انه نحو ما تفعل افعل واكثرون
على انه يعلم ذوى العلم وغيرهم قال الله تعالى وما بناها
ومثل اين لما كان خاصة فان قولنا اين تذهب اذهب بقيد عدم
الامكنة ومثل متى للزمان نحو متى تخرج اخرج فانها بقيد شمول
الازمنة او بقرينة عطف على قوله بنف اى **المسألة الثالثة** العموم لغة
بنفسه او بقرينة تحت اليه وتلك القرينة قد تكون في الاثبات
كالجميع المحلى بالالف واللام لا استغراق سواء كان جمع كقوله نحو قوله تعالى
الرجال قوامون على النساء او جمع قلة نحو قوله عليه السلام ما رآه السلفون
حسنا فهو عنده حسن ومثل لجمع المصنف جموع قلة او كثرة
نحو قوله تعالى قل يا عبادي الآيه ونحو قوله عليه السلام اولادنا اكبادنا
ونحو عبيدي احراب وكذا اسم الجنس فانه عام ايضا اذا كان بلام
الاستغراق نحو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اعبداوا او مضى نحو قوله

مع
معينة

من غير تعيين

اي نفس اللفظ من غير قرينة
تدل عليه

والدليل على علمه ان الحق بالعام قد يكون من الحقيقة
فان الرجل من الرجال والرجل حقيقة متناهية
او كثر من الرجال فقال الرجل كذا وقد يكون حقيقة
غير متناهية كقوله يا ايها الذين آمنوا اعبداوا
السوق حيث لا يقصد العهد بالرجل وقد يكون
جميع افرادها مثل ان يقصد جميع افرادها
والعام بالعام لا يقصد العهد بالرجل وقد يكون
كل فرد من افرادها كقوله يا ايها الذين آمنوا
الرجال قوامون على النساء او جمع قلة نحو قوله
عليه السلام ما رآه السلفون حسنا فهو عنده حسن
ومثل لجمع المصنف جموع قلة او كثرة نحو قوله
تعالى قل يا عبادي الآيه ونحو قوله عليه السلام
اولادنا اكبادنا ونحو عبيدي احراب وكذا اسم الجنس
فانه عام ايضا اذا كان بلام الاستغراق نحو قوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا اعبداوا او مضى نحو قوله

بمعنى ان التكرار في سياق النفي تعني
سواء بذكر النفي خذ ما احد
قام او بذكر النفي خذ ما احد
واو لم او انا او ليس او غير ذلك

العدم اما ان يكون لغة
او مع

يخالفون عن امره او في النفي اي وقد تكون تلك التكرار في النفي
كالنكر في الواقعة في سياق اي سياق النفي نحو لا رجل عا في الدار
فانها تعني او عرفت عطف على قوله لغة اي لا تخرج عرفت قوله لغة
فانه لغة لا يفيد الاحتراس في قاسن الامهات لكنه يجب عرفا حرمه جميع
الاستتماعات المتعلقة بقضاء الشهادة عنها كالوطن والقبيلة والنسب
والنظر بشهوة او عقلا عطف على قوله لغة ايضا كترتب الحكم على الوعد
المناسب كقوله في السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان هذا
الترتيب يدل على ان وصف السرقة على حكم وجوب القطع وبعد
ثبوت العلوية يحكم العقل بعموم العلوية بمعنى انه كلما وجدت العلوة
ثبت الحكم ثم لما بين صيغ العموم على اختلاف مراتبها استدلال على عمومها
بوجه يشمل الكل وبوجه يخص البعض اما الاول فتقوله ومعها للعموم
اي ميزان جواز الاستثناء في جميع ما ذكر اي استثناء بعض الجزئيات عن بعض
واذا قلنا ان جواز الاستثناء دليل للعموم فانه اي الاستثناء يخرج ما يجب
اندرجه في المستثنى منه لولا ان اي لولا الاستثناء والا اي ولو لم يكن الاستثناء
كاذاكر لجاز ان يستثنى من الجملة المتكررة لاما فيه سوى عدم وجوب
الاندرج وان لم يوجد الاستثناء والاصل بطلان ذلك لانه لم يخرج فيقال
جاء رجال الازديا لكنه لم يخرج بانفاق النعمين نعم قالوا ان كان المستثنى
منه مختصا حان نحو جاء رجال كانوا في دارك الازديا منهم او الازديا منهم
ولذلك حملوا الا في قوله تعالى لو كان فيها آية الا انه قد استأخى عن كون
وصف دون الاستثناء لتعذر ههنا وعللوا ذلك بعدم وجوب الدخول في
لوتناوله اي لو وجب دخول المستثنى في المستثنى منه لامتنع الاستثناء
لكونه نقضا للكلام السابق قلنا في الجواب عنه ما ذكرتم من النقص
منقوض بالاستثناء عن العدد فان المستثنى داخل في المستثنى منه
قطعا مثل على عشرة الاثنية فان العشرة متشابهة للثلاثة مع صحة
الاستثناء قالوا ان جوازكم هناك في جوابنا وانما الثاني فتقوله وايضا
الدليل على العموم استدلال الصحابة رضي الله عنهم بعموم ذلك اي بعموم
بذلك الصيغ استدلالا لا شائعا من غير تكبر فكان اجماعا الظاهر ان ذلك

بمعنى ان التكرار في سياق النفي تعني
سواء بذكر النفي خذ ما احد
قام او بذكر النفي خذ ما احد
واو لم او انا او ليس او غير ذلك

مثال

ذلك اشارة الى جميع ما تقدم والمراد البعض بقرينة انه لم يثبت استدلالهم
بالجميع بل بالبعض كما يوصف المرتب عليه الحكم بالفاء مثل الرانسية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما الالة فانهم استدلالوا به على تعميم ايجاب الجلد على كل من
زنى من غير تكبر هذا مثال لترتب الحكم على الوصف وقيل مثل للعموم المفرد
المحلي بأن وليس بسديد اذ استدلال على عدم المفرد المحلي بالجميع الذي هو
اسم جنس لكونه المحدود في صيغ العموم دون الصفة اذ هي ليست باسم
جنس ويكفي المضاف فان فاطمة رضي الله عنها احتجبت على اي تكبر
رضي الله عنه في توريتها من النبي صلى الله عليه وسلم الارض المعروق
وهي فذكر والعموم الى موضعين كان الرسول صلى الله عليه وسلم
يقول تعالى يوصيكم الله في اولادكم ولم يتكبر عليها احد من الصحابة بل عدل
ابوبكر رضي الله عنه الى تخصيصه بقوله نحن معاشر الانبياء كما ينبغي من قوله
وكاسم الجنس المحلي نحو قوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس
حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوا هذا عصموا مني دعائهم وامورهم فان
عمر رضي الله عنه استدلال بعموم على عدم جواز قتال ما في الزكوة ولم يتكبر
العدم احد بل عدل ابوبكر رضي الله عنه الى الاستثناء المذكور في الحديث
وقال ليس فنه قال عليه السلام لا تحقها وان الزكوة من صحتها ويكفي
المحلي كقوله اي بكون رضي الله عنه وادعى الانصار لما قالوا للهاجرين متا
اميرهم شكما يقول صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش وقوله محتجا على
فاطمة رضي الله عنها نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه صدقة
من غير تكبر من احد عمرهم والا اول شال جمع العقلة والثاني للكنية
قوله شائعا من غير تكبر متعلق باستدلال الصحابة المتعلق بالكل
المسئلة **التي** الجمع المتكرر في الاثبات اذ الم يكن مضافا لا يقتضيه
العموم لانه يحتمل كل ادعاء العدد فان رجلا يكن وصفه مائة عدد
شئت فوق الاثنين كالثلثة والاربعة وغيرهما على المبدل فلا يكون
مستغنى اذ المحتمل على المبدل لكل من المجمع على انه تمام المراد لا يكون
مستغنى بالجميع كالنكرة المفردة المثبتة بالنسبة الى كل فرد والاما ان كان محتملا

لاہور

16

است المراد في حد التخصيص وهو عبارة عن اخراج بعض ما يتناول
اللفظ عنه فقوله اخرج كالحبس اذ يدخل فيه التخصيص وغيره وقوله
بعض ما يتناول اللفظ احتراز عن اخراج كل ما يتناول اللفظ كالنسخ
عن الكل وعن اخرج ما يتناول اللفظ كالاستثناء للنقطع نحو جاني القوم
الاحاديث فان لفظ القوم غير متناول للحمار فلا يسمى هذا النوع عن الاستثناء
تخصيصاً والفرق بينه اى بين التخصيص وبين النسخ ان اى التخصيص
يكون للبعض اى لا يخرج بعض الاحاد فقط والنسخ قد يكون للكل
وقد يكون للنسخ عن الكل اى لا يخرج الكل وازالة الحكم عنه كنسخ

شريفة باخرى وقد يكون للبعض وهذا يشترط ان التخصيص اخص العام والفصل والاستقلال وعنه
 ان الثبت التأني بينهم بمعنى افراد الوصول والفصل والاستقلال وعنه
 وقد علم من حد التخصيص ان التخصص على صيغة المفعول هو البعض
الخارج بمعنى الافراد عنه اي عن اللفظ يتناول وهو كذا ذكر المسيد العبري
ويحتمل ان يكون الضمير في عنه راجعا الى الموصول ويكون التخصص بصيغة
المفعول هو العام لا البعض الخارج فالمعنى التخصص هو الذي اخص
عنه اي عن البعض والجاء يرد ي جزم بانه المراد بذا والاول حيث
قال لانه يتمتع صوق المشتق بدون المشتق منه وما ثبت له التخصص
هو اللفظ العام ليس الا اقول شعور التخصص للعام بمعنى كونه
مخصصا عنه لا يأتي في ثبوت البعض الخارج بمعنى كونه مخصصا اي مخصصا
ولا خفاء ان هذا التي تعبارة المب سياقا وسباقا والتخصص على صيغة
الفاعل هو الشي الخارج بمعنى الافراد عن اللفظ يتناول وهو كذا ذكر المسيد العبري
 في المراد بذا والاول حيث

[illegible]

قوله تعالى انما اراد الله ان يبين ان
 على الدال على الارادة مجازا والدال على
 كون صفة للشئ او على الدال على الارادة
 انما هو تخصيص الدال على الارادة
 على الدال على الارادة مجازا والدال على
 كون صفة للشئ او على الدال على الارادة
 انما هو تخصيص الدال على الارادة

التخصيص وهو المنع في الحقيقة ارادة المافظ اي الحكم لانه لما جاز ان يرد
 خاصا وعام لم يترجح احد على الآخر الا بالارادة ويقال للدال عليه
 اي للفظ الدال على تلك الارادة منجوع وتخصيص مجازا اطلاقا لا سمي للدلول
 على الدال المسئلة **الثالثة** في بيان ما يجوز تخصيصه وما لا يجوز فالحكم
 الثابت لواحد فقط لا يقبل التخصيص لانه بيان ان الحكم المتعلق بالمتعدد غير
 ثابت للبعض فاذا نشئ القابل للتخصيص حكم ثبت للمتعدد اي لامتعدد
 لان التخصيص اضرب البعض والامر الواحد لا يتصور فيه ذلك ثم ان المتعدد
 قد يكون تعدد لفظا اي من جهة اللفظ مثل قوله تعالى اقتلوا المشركين فانهم ليسوا
 بلفظ على قتل كل مشترك وخص عنه اهل الزمة وعينهم او قد يكون معنى اي
 من جهة المعنى وهو اي النشئ الذي يقبل التخصيص ثلاثة المعاني الشرعية فانها
 ليست بلفظ عام دال على الكثرة بل العقل يعصم وبعد العلوية صور
 وقد جاز تخصيصها في البعض كتخصيص علي الطعام بحرية الربا في البعض
 كالعرايا فان الشارع نهى عن بيع الرطب بالقر وعلاؤه بالنقصان عند الجفاف
 وبه العلة موجودة في العرايا ويبيع الرطب على رؤس الخيل بالتمر على وجه
 الارض مع ان الشارع وجزه الشا في مفهوم الموافقة فانه ليس لفظا عاما
 دال على التعدد لان المفهوم ليس بلفظ لكنه يستنبط من اللفظ المثبت للحكم حكم
 عام فيخصص بشرط بقا حكم اللفظ مثل قوله تعالى ولا تقل لهما اي فانه يدل
 على نهي عن القياس الاول على حكم عام وهو حرمة سائر الاذى فيخصص
 منه بعض انواع الاذى بشرط بقا حرمة التأنيف عند عدم مرضى شرعي
 او حرمة الايذاء عند عدمه والى الاول مال الجارية والى الثاني السيد العبي
 مثل جوارح حبس الوالد الحق الولد اذا امتنع عنه وجوان تافيه بالقبول
 وضرب بالارتداد فان كلاهما يخص بعض انواع الايذاء عن مجموعها الذي بعد
 حكم الحرمة واما اذا نافي التخصيص حكم اللفظ فلا يجوز مثل ان يخصص معنى حرمة
 جوارح حبس الوالد تأنيف الولد او ضرب به بجوارحها بلام مرضى شرعي الثالث
 مفهوم الخالفة فان حكم والمنطوق وان كان خاصا لكنه يستنبط منه حكم عام
 عام وهو انتفاء حكم المنطوق في جميع الصور المسكوت ويجوز ان يقدم دليل

الاول
 في بيان ان
 التخصيص

انواع

اقوى

وهو منطوق اخذ

في بعض الروايات خلق الله
 المبدأ بالاول الممثلة والملا ظهور المصلحة
 بعد خلقها قال الجوهري ودال في هذا
 الامر بآية محمد ما اى شئ الا شئ

في بعض الروايات خلق الله
 المبدأ بالاول الممثلة والملا ظهور المصلحة
 بعد خلقها قال الجوهري ودال في هذا
 الامر بآية محمد ما اى شئ الا شئ

اقوى على ثبوت الحكم المنطوق في بعضها فيخصص ذلك المفهوم العام
 بدليل راجح عليه كتخصيص مفهوم قوله عليه السلام اذا بلغ المالا فليتر
 لم يحمل خبثا و هو ان مادونهما سواء كان جازيا او ركبا بحمله فخصص
 بالركب اذ الجاري وان كان دونهما لا يجس في احد قول الشافعي رحمه
 لقوله عليه السلام الماء طهور لا ينجس شئ الا ما غرطه اولونه او رجه
 فان قيل التخصيص في كلام الشارع مجتمع لانه يوم المبدأ ان كان
 في الاول او النواهي او الكذب ان كان في الاخبار وحالان على استقام
 وايها في الحال لا يجوز قلنا في الجواب عنه ان الوهم المذكور يندفع
 بالتخصيص اي بورد والمخصص البيت لم يرد الحكم **المسئلة الثالثة**
 في بيان الغاية التي تنتهي التخصيص اليها اعلم انه اختلاف في ضابط
 المقدار الذي لا بد من بقائه بعد التخصيص فذهب ابو الحسن الى انه لا بد
 من بقا جميع كثرى سواء كان العام جمعا كالرجال او غير جمعي كمن وعما
 الا ان يستعمل ذلك العام في الواحد تعظيما واعلاما بان يحكى بحكى
 الكثير كقوله تعالى فقد زانضعم القادرون وهذا هو من ذهب الاكثرين
 واختاره الامام وابا عنه ثم اختلفوا في تفسير هذا الكثير فقسمه من
 الحاجب بان الذي يقرر من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا
 ان يكون اكثر من النصف وقسمه المص بان يكون غير محصور فقال
 يجوز تخصيص ما بقى غير محصور اي ما بقى من المنع عنه عدد غير
 محصور وما صهنا مصدرة تقدر بحوز التخصيص موقفا عدد
 غير محصور من المنع عنه فان كان محصورا فلا والدليل عليه قوله سبحانه
 قوله القابل اذا قال اكلت كل رمان في البيت وفيه الغرامة مثلا
 ولم ياكل منها عني واحد لان القابل اذا قال كذا غاية اهل اللغة و
 دليل الاحتناع لغة فوجب ان يكون كثيرة وان لم يعلم قدرها
 اي لم يكن ثمان نعتين تكفي الكثرة الباقية اي ثلثة او اربعة او غيرهما وجوز
 القفال الى اقل المراتب اي فضل القفال بين المجمع وغيره من الفاظ
 العدم وقال العام التخصيص ان كان جمعا معناه جاز تخصيصه الى
 وان ينتهي الى اقل مراتب الجمع اي اقل مراتب ما يصح اطلاق اللفظ عليه

الباقي

يقول لان العام المقيد بالصفة مثل اكرم بنى يتم الطوال لم يتناول غيرا
 اى غيرهم ولم يحتل سواهم فيكون حقيقة فيهم بخلاف المقيد بالقرينة المنفصلة
 فان العام في متناول للأفراد المختصة من حيث الاطلاق لكونه حقيقة
 في الاستغراق فاذا اخرج عنه تلك الافراد كان استعماله في الباقي بعد تخصيصه
 استعمالا في غير ما وضع له لكون الباقي غير استغراق فكان مجاز قلنا في جواب
 ان اردتم بكونه العام المخصص بالقرينة المتصلة حقيقة في الباقي انه مع القرينة
 حقيقة فيه فمحمية وكيف المركب من الموصوف ومع الصفة مثلا لم يوضع
 للباقي لان المركبات ليست بموضوعة على المشهور وان اردتم به ان العام
 بنفسه الذي هو جزء هذا المركب حقيقة فيه فكذلك كيف والمعروف متناول
 لجميع الافراد وضمنا **المسألة السادسة** في ان العام المخصص له هو جهة
 يجوز التمسك به في الافراد الباقية بعد تخصيصه ام لا وفيه مذهب اقول
 العام المخصص ان خص بهم فلا يجزى به على شئ من الافراد اتفاقا مثل
 قولنا واحلت لكم بما يمتد لا نعام الاما يتلى عليكم وان خص بجهتين
 نحو اقبلوا المشركين الا اهل الذمة فالعاجي عندها مام والآخر بنى
 والمص ان جهة في الباقي مطلقا **الخط** ومنه اى جهة العام المخصص
 مطلقا عيسى بن امان وابو ثور وفضل الكرمي اى فرق وقال العام
 ان خص بقرينة متصلة كان محبة وان خص بمتصلة فلا وهذا التفصيل
 يعرف هو ودليله من المسئلة السابقة فلذلك اهل المص لما دل على
 جهة المخصص بمعنى في الباقي ان دلالة اى دلالة العام على فرق من الافراد
 كالتعريف مثلا لا يتوقف على دلالة على الفرع الاض لان دلالة على الباقي
 مثلا لو كانت متوقفة على البعض المتخرج فان لم يتوقف دلالة على المتخرج
 على الباقي كان محتملا لان دلالة العام على جميع افراده متساوية وان توقفت
 عليه لزم الدور وهو مستحيل وبما معنى قوله لا تتألف الدور ثبت ان دلالة
 على فرق لا يتوقف على دلالة على غيره من الافراد ولا يلزم من زوال
 الدلالة عن بعض الافراد زوالها عن البعض الآخر فيكون **حجة**
المسئلة السابعة في انه هل يجوز التمسك بالعام قبل البحث
 عن المخصص ام لا واختار انه يستدل بالعام اى يجوز التمسك به والعمل

منه في قوله لا يتوقف على الباقي
 من قوله لا يتوقف على الباقي
 من قوله لا يتوقف على الباقي
 من قوله لا يتوقف على الباقي
 من قوله لا يتوقف على الباقي

من زوالها اى

منه في قوله لا يتوقف على الباقي
 من قوله لا يتوقف على الباقي
 من قوله لا يتوقف على الباقي
 من قوله لا يتوقف على الباقي

علم يظهر المخصص ولا يجب الاستقصاء في الطلب ولا انفكاك نقل عن ابي بكر الصري
 وابن شريح اوجب طلبه اى طلب المخصص اولا بل استقصا الطلب الى
 ان يغلب على الظن ان لا يخص فيعك بالعام اذ لو تمك به قبل ذلك لاحتل
 الخطا لجواز وجود المخصص وان لم يعلم لنا على ان التمسك به جائز لا واجب
 انه لو يجب طلب المخصص في التمسك بالعام لو يجب طلب المجاز في اطلاق اللفظ
 حقيقة للمتميز عن الخطا باحتمال المجاز والجامع الاحتراز عن الخطا المحتمل
 ولكن اللزوم وهو طلب المجاز في اجزاء اللفظ على حقيقة شتف اتفاقا
 لانهم يحملون الالفاظ على ظهورها في اولها من غير بحث عن انه هل وجب
 ما وجب العدول عنها اولا فلذلك اللزوم وهو المذهب قال اى ابن شريح
 عارض دلالته مفعول عارض احتمال فاعلم المخصص يعني ان العام
 وان دل على مدلوله كمن احتمال وجود المخصص قبل البحث والاستقصاء به عارض
 دلالة على العموم ومعناها وسطى المحبة قلنا في جوابه الاصل يدفعه اى يرفع
 ذلك الاحتمال لان الاصل عدم التخصيص والتعارض اما يكون عند اتفاق المجاز
الفصل الثالث فيما يقتضى تخصيص العموم وهو المخصص وهو قسمان
 متصل ومنفصل فالم متصل ما لا يستقل بنفسه بل يكون متعلقا باللفظ
 الذى ذكر فيه العام والمنفصل عكسه والمخصص المتصل اربعة اقسام
الاول الاستثناء المتصل نحو اكرام الناس الا الجهال والثلاثة الباقية الشرط
 والصفة والغاية وهى الاستثناء الاضاح بلا اى اخرج بعض ما يتناول
 اللفظ بالا غير الصفة ونحوها كغير وسوء وسوءا وحاشا وعدا وخلا
 وما عدا وما خلا وليس ولا يكون والاولى او نحوها حتى لا يبقا شئ بان مثل جاز
 الا ربنا لا يصدق عليه انه الاضاح بلا او نحوها فيحتاج الى ان يدفع بظهور المراد
 وهى ان جنس الاستثناء هو كذلك وكل استثناء بالا او نحوها فقولنا اخرج
 جنس شامل للمخصصات كلها وقوله بالا يخرج ما عدا الاستثناء من المخصصات
 وقوله عن الصفة احتراز عن اذا كانت للصفة معنى غير وهى التى تكون
 تابعة لمعنى منكون عن محصور كقولنا لو كان فيها الهة الا انه نفسا
 اى غير انه فانها ليست كاستثناء والمنقطع مجاز هذا جواب عن سوال
 مقدر وهى ان الاستثناء قد يكون متصلا كقام القوم الا ربنا ومنقطعا

من الباب الثالث
 من كتاب الاول
 في المخصص

كتمام القوم الاحرار والمنقطع لا يخرج فيه فيكون وارد على الحد فاجاب
 بان الحد لا يشترط الحقيقة والاطلاق لا يشترط على المنقطع وان كان جائزا لخلاف
 كما قاله المحقق الفاضل بن أبي جيب في المختصر الكبير لكنه محاذ عند الأكثرين وفيه
 اي في هذا الفصل او في الاستثناء **مسائل اربع المسئلة الاولى شرط**
 اي شرط صحة الاستثناء الاتصال اي اتصال المستثنى بالمستثنى منه عادة
 اي اتصالا عاديا لا حاصيا وان انقطع بعارض كالتمتيع والسعال
 ونحوهما ودليلا جازما الادباء اي اهل اللغة على ذلك فان من قال
 لو كليم يجمع داري من اتي شخص كان ثم قال بعد اسبوع الامن زيد استقبله
 الادباء ولم يجعلوه عاديا الى ما تقدم واجماعهم في اللغة صحة ونقل عن ابن عباس
 رضي الله عنهما خلافا في حوزان تأخير الاستثناء الى شهر قياسا على جواز
 تأخير التخصيص بغيره من التخصيصات المنفصلة والجامع كون كل منهما
 منافيا لما قبله والجواب عنه النقص بالصفة والعامة وكذلك الصحة
 الشرط فان دليله مقتضى جواز انفصالها وهو باطل اتفاقا وايضا فالفرق
 ان التخصيص المنفصل مستقل فلذلك جاز انفصاله بخلاف الاستثناء
 وعدم الاستغراق معطوف على الاتصال اي شرط الاتصال وعدم الاستغراق
 ايضا اي لا يكون المستثنى مستغرقا للمستثنى منه بخلاف على عشرة الا عشرة
 لبطالة اتفاقا وزوم عام العشرة واما ما سواه فصحيح سواء كان المستثنى
 مساويا لنصف المستثنى منه او اقل او اكثر وشرط الجانبة ان لا يزيد قد ي
 المستثنى على النصف اي على نصف المستثنى منه بل يكون اما مساويا او جازما
 وشرط القاضي ان يكون ان ينقص المستثنى منه اي من نصف المستثنى منه
 فعلم مما ذكرنا اتفاقهم على جواز استثناء اقل من النصف لنا دليل على عدم
 اشتراط الشرطين انه لو قيل لو زيد على عشرة الا تسعة لزم واحد اجماعا
 فلم يكن هذا الاستثناء صحيحا لما انفقد عليه فاذا جاز بطلان مذهب الجانبة والقاضي
 وجه ما سوى المستغرق من الاستثناء ويرد على القاضي ايضا خاصة استثناء
 الغاوين من المخلصين في قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من
 اتبعك من الغاوين وبالعكس في قوله تعالى حكاية علي الجيس عليه الله لا غوينهم
 اجمعين لا عبادهم منهم المخلصين فلو وجب كون المستثنى اقل من النصف لكان

شرط

اي استثناء المخلصين
 من الغاوين

كل

كل من الفريقين اقل من نصف الاخر وان باطل قال القاضي لا شك ان
 الاستثناء خلاف الاصل لانه بمنزلة الانكاح بعد الاقرار ولكن الاقل
 وبما ينسب في اول الاقرار لقلة النفقات النفس اليه كالمقر بالعشرة
 الذي ادى منها شيئا قليلا فاذا تزوج فلا بد ان يتمكن من استدراك ذلك ببيع
 حقه وذلك انما هو ببيعته استثناء فيتركه بغيره واما المساوي والاكثر فليبعد
 عن النسيان لكثرة النفقات اليهما لم يصح الاستثناء بينهما لوجود مقتضى المنع
 وعدم ذلك المانع ونوقض دليل القاضي بما ذكرنا من الصورة وهو قوله
 على عشرة الا تسعة فانه صحيح اتفاقا فلو صح دليله لما صح تلك الصورة
 لكونه استثناء فيها استثناء للاكثر من النصف وذلك ظاهر **المسئلة الثانية**
 في الاستثناء الاستثناء من الاثبات نحو قام القوم الا زيدا ففي اي للقيام
 عن زيد بالاتفاق ونحو قوله تعالى فليتب فيهم الف سنة الا حين عاتيا
 وبالعكس اي الاستثناء من النفي نحو ما قام احد الازيد اثبات للقيام
 زيد خلافا لما يحكيه بغيره فانه قال لا يكون اثباتا لم يدل دليله
 على اضراره عن المحكوم عليهم ومع فلا يلزم منه الحكم بالقيام اما من جهة
 اللفظ فلانه ليس فيه على هذا التقدير ما يدل على اثباته واما من جهة المعنى
 فلان الاصل عدمه قالوا بخلاف الاستثناء من الاثبات فانه يكون نفيا
 لانه لما كان مسكوتا عنه وكان الاصل هو النفي حكما به فعمل هذا لا فرق عندهم
 في دلالة اللفظ بين الاستثناء من النفي والاستثناء من الاثبات وصح على
 المذهب المختار بقوله لنا لو لم يكن كذلك اي لو لم يكن الاستثناء من النفي اثباتا
 لم يتم التعجيد بقولنا لا اله الا الله لان معناه لا يكون موجبا لثبوت
 الاهمية منه تعالى بل كان معناه نفي الاهمية عن غيره فقط لكن التعجيد
 يتم به اجماعا واحتج ابو حنيفة به بقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة
 الا بظهور تقدريه لاصحة للصلوة الا بظهور فلو كان الاستثناء من النفي
 اثباتا لكان كل واحد الظهور توجب الصلوة وليس كذلك فانه قد لا يصح لعلات
 شرط اخر او ركن قلنا في الجواب عنه ان الاستثناء في هذه الصورة انما هو للبالغة في كون الظهور

وذلك لان اثبات النفي
 عليه قد يكون للظهور
 في قوله تعالى لا اله الا الله
 اي هو شرط لا يفتقر الى
 الظهور فيكون الاستثناء
 في قوله تعالى لا اله الا الله
 اي هو شرط لا يفتقر الى
 الظهور فيكون الاستثناء

المستثنى من المقدم
عليها أي على الاستثناءات
صحيحة

الثالثة في حكم الاستثناءات المتعددة وحكمها أنها إن تعاطفت
أي عطف بعضها على بعض كقولك لفلان على عشرة الأربعة والأربعة
أو لم يعطف لكنه استغنى عن الاستثناء الأخير الاستثناء الأول بأن لا يكون
الأخير ناقصا عنه كقولك لعل على عشرة الأربعة الأخيرة عادة الاستثناءات
بأسرها في صورتين إلى المقدم عليها وهو المستثنى منه أما في الأول فله وجوب
تساوي المعطوف والمعطوف عليه في الحكم وأما في الثاني فلعدم صحته عوده
للاستثناء الأول لكونه مستغنيا عنه فيجوز أن يعود إلى المقدم عليها والأولى أن لم
يكن متعاطفة ولا الأخير مستغنياً بل كان ناقصاً عنه نحو قوله على عشرة
الأربعة الأربعة يعود الاستثناء الثاني إلى الاستثناء الأول دون المستثنى
منه المقدم عليها لأنه أي استثناء الأول أقرب إلى الثاني من المقدم عليها
ولا يجوز العود إليها معاً لأن الاستثناء الأول يخالف المستثنى منه في الكيف
بناءً على أن الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس فلو كان استثناء منها لثاقف
ومن هذا قال النجاشي لودكر المستثنى الثاني بعدما يصح وجوبه فيه أي دخول
الثاني في الأول كان من النفي إثباتاً وبالعكس نحو على عشرة الأربعة
الأثمانية السبعة الأربعة الأثمانية الأربعة الأثمانية الأربعة
فالأول خمسة ولو ذكر بعده الأثمانية الأربعة الأربعة الأربعة الأربعة
الأثمانية الأربعة فاللزام واحد لا تكمل إذا قلت على عشرة الأربعة
لزم واحد ثم إذا قلت الأثمانية صار اللزيم سبعة ثم إذا قلت الأربعة
بقي اثنين ثم إذا قلت الأربعة صار ثمانية ثم إذا قلت الأربعة بقي ثلثة
وإذا قلت الأربعة صار سبعة وإذا قلت الأربعة بقي أربعة ثم إذا قلت
الأربعة صار ستة ثم إذا قلت الأربعة بقي اللزيم خمسة وإذا قلت
بعدها الأثنتين صار سبعة ثم إذا قلت الأربعة بقي أربعة ثم إذا قلت
الأربعة صار ثمانية وبالأربعة بقي ثلثة وبالسبعة صار سبعة وبالسبعة
بقي اللزيم اثنين وبالأثمانية صار عشرة وبالسبعة بقي واحد ولا خلاف أن أخبار
ذلك إنما هو بأخبار البعض من السقط والبعض من الباقي للمسئلة
الرابعة في بيان من حجج استثناء المذكور بعد الجمل فنقول قال الشافعي
وفي الدخلة استثناء المتعقب للجمل المتعددة أي المذكور عقبها

لأنه

الاستثناء المذكور
قوله

كما لا يستثنى المذكور في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا
بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً
وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا فإن هذا الاستثناء المتعقب بعد
ثلاث جمل الأولى آية مجلدتهم والثانية ناهية عن قبول شهادتهم
والثالثة مخبر بفسقهم يعود أي ذلك الاستثناء إليها أي إلى جميع ذلك
الجمل بأسرها إذ المبرك الأول على إخراج البعض لكن بشرطين أحدهما
أن تكون الجمل معطوفة والثاني أن يكون العطف بالواو وخاصة وخص
أبو حنيفة لما عود أي عود الاستثناء بالجمل الأخيرة من الجمل وتوقف القاضي
أبو بكر بن الأشعر على صحة السلام والشرع المرتضى من الشيعة
في مرجع هذا الاستثناء إلا أن القاضي توقف لعدم العلم بدلوله في اللغة
والمرتضى توقف لما شتركا في كونه مشتركين عوده وقيل قاله
أبو الحسن البصري بالتفصيل بأن يكون كل منها جملة استثنائية أو خبرية
أولاً وعلى تقدير الأول يكون كل منها أمراً أو نهياً أولاً ثم أن كان الأول
وكان بينهما تعلق والمراد بالتعلق كالتعلق بالحصول هو أن يكون
حكم الأولي أو أسماها معنى في الثانية فليجوز أي الاستثناء عائد إلى الجمل
بأسرها مثل كرم الفقهاء والزهادة أو انفق عليهم أي على الفقهاء
المجتبىين فنسأل ما كان حكم الأولى مفرقة الثانية مثلي
قولنا أكرم الفقهاء والزهادة الابتدعة صبراً وتقوى وأكرم الزهاد
ومثله ما كان اسم الأولى مفرقة الثانية مثلي قولنا أكرم الفقهاء
أو انفق عليهم الابتدعة فقوله عليهم أي على الفقهاء وقد شارح
المصنف إلى المثالين بذكر أو فقال أو انفق عليهم فافهم واجتنب
عنه وإلى أي وإن لم يكن استثنائية أو كان ولم يكن بينهما تعلق بأن
لا يكون ثمة شيء من الأخرى فللاضحة أي فالاستثناء مختص بالجمل
الأخيرة وذلك أقسام لأنه إما أن يكون للجملتين من نوع واحد
ولم يتعلق أحدهما بالأخرى مع الاختلاف في الاسم والحكم معاً مثلي
أطعم ربيته وأخضع علي مخص الأوطال أو مع الاتفاق في الاسم

لأنه في الآية فإنه لا يعود
الاستثناء إلى ما قبله لأن
الجملة حق العبد وهو لا يسقط
بالتوبة صح

أي كونه مشتركين عوده إلى الجمل
وعوده الاستثنائية لأنه قد عود عوده إلى
الجملة قوله تعالى أولئك هم الذين
أساءوا إلى الله وأولئك هم الذين
فيها لا يحفظ عنهم العذاب ولا هم ينظرون
الاستثنائية تأويل وورد أيضاً عوده إلى
شرب من قتل من قتل من قتل من قتل
من الأسماء عطف عطفه بغيره
في الاستثناء الحقيقية فيكون مشتركاً

مصدق

دون الحكم مثل اطم ربيعة واخضع على ربيعة الا الطول او مع الاتفاق
 في الحكم دون الاسم نحو اطم ربيعة واطم مضد الا الطول او لا يكونا
 من نوع واحد سواء كانت القضية مختلفة كقولك اكرم ربيعة والعلاء
 هم المشككون الا اهل بغداد كالاتي المذكورة التي اختلفت انواع الكلام
 فيها اذ الجملة الاولى امر والثانية نهي والثالثة خبر واتحدت القضية
 اذ الكل في صفة الزاين وانما اختلفت الاشياء في تلك الصور بالاختلاف
 لاستقلال كل من الجمل والظاهر ان الانتقال من الجملة المستقلة بنفسها
 الى جملة اخرى مستقلة بنفسها لا يقع الا بعد عموم تام اعرض المتكلم
 من الاولى ولو كان الاشياء واجبة الى جميع الجمل لم يتم مقصوده من الجملة
 الاولى وقال الامام في المحصول الانصاف ان هذا التقسيم ^{في} ~~في~~ ^{منه}
 ولكن عند البحث نختار التعريف لعدم العلم كما هو من مذهب
 القاضي لنا اي الدليل على المذهب المختار وهو من مذهب الشافعي
 رضي الله عنه ان نقول الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف
 عليه في جميع المتعلقات كاطال والشرط وغيرهما الى كالمصنف
 والظرف والحرور فيجب ان يكون الاشياء كذلك والجامع عدم الانتقال
 مثل اكرم بني منصور واطم بني ربيعة محتاجين او ان كانوا محتاجين
 او المحتاجين او عند ربي او يوم الجمعة وقيل الاشياء خلاف الدليل
 اي احتج ابو حنيفة به انه بان الاشياء خلاف الدليل ما تقدم من انه
 انكار بعد الاقرار فالاصل ان لا يعود الى شئ من الجمل لكن خولف
 مقتضى الدليل في الجملة الاخيرة بالضرورة وهو صوغ الكلام عن العفو
 وخصيصت هي بالاستثناء لانها اقرب بقبول الجمل الاولى السابقة
 على الاخيرة على اصلها وهو العموم لان الثابت بالضرورة مقدور تغيب
 الضرورة واجاب المصنف بقوله قلنا في الجواب ما ذكرتم في اختصاص الاشياء
 بالجملة الاخيرة منقوض بالصفة والشرط فان كلا منهما من المخصصات
 التي هي خلاف الاصل مع عودها الى جميع الجمل التي هي قبلها اتفاقا
الثاني من اقسام المخصصات المتصلة هو الشرط وهو في اللغة

العلامة

العلامة ومنه اشتراط الساعة اي علاماتها وفي الاصطلاح ما ذكر
 المصنف رحمه الله تعالى وهو ما يتوقف عليه تأثير المؤثر لا وجوده واعلم
 ان توقف المؤثر على الغير يكون على قسمين الاول ان يكون في
 وجوده وذلك بان يكون ذلك الغير علة للمؤثر او جزوا من علته
 او شرطا لعلته او يكون جزوا من نفس المؤثر لان المشي ايضا يتوقف
 في وجوده على جزوه وبهذا القسم يتوقف عليه تأثير المؤثر ايضا
 لان التأثير متوقف على وجود المؤثر فكلا توقف عليه المؤثر يتوقف
 عليه التأثير بطريق الاولى الثاني ان يتوقف على الغير في تأثيره
 فقط وذلك الغير هو العلة عنه بالشرط فقوله ما يتوقف عليه
 تأثير المؤثر يدخل فيه جميع ما تقدم من الشرط وغيره وقوله لا وجوده اي وجود المؤثر في
 معطوف على تأثير المؤثر الى لا يتوقف عليه وجوده يعني وجود
 المؤثر وحده بهذا التعريف علة المؤثر وجزوه وعنده ذلك مما عدا
 الشرط فان التأثير متوقف على هذه الاشياء بالضرورة لكن ليس هو
 التأثير فقط بل التأثير والوجود بخلاف الشرط فان وجود المؤثر لا
 يتوقف عليه بل انما يتوقف عليه تأثيره كالاخصان للرجم فان
 تأثير الزنا في الرجم متوقف عليه واما نفس الزنا فلا لان الكبير قد
 يزن في وهذا التعريف انما يستقيم على راي المعتزلة والغزالي
 فانهم يقولون ان العلة الشرعية مؤثرات لكن المعتزلة يقولون
 انها مؤثرات بذاتها والغزالي يقول بجهل الشارع واما المصنف
 غير من الاشياء فانهم يقولون انها امارات على الحكم وعلامات
 عليه كما سيجي في العاين ان شاء الله تعالى فلا تأثير للمؤثر عندهم
فان قلت ينتقض بذات المؤثر فان التأثير متوقف عليها
 بالضرورة ويصدق عليها ان المؤثر لا يتوقف وجوده عليها لا محالة
 توقفا شرا على نفسه **قلت** انما ينتقض ان لو قلنا بذهب
 الاشياء وهو ان الوجود عين الماهية والمصططاب شرا لا يراه
 بل يختار ان الوجود من الاوصاف الزائدة العارضة للماهية لا تقدم
 فعلى هذا يصدر ان وجود المؤثر يتوقف على ذات المؤثر لا على

فان شرطه هو
الاصحاح

من هذا السؤال عتبر المصنف بقوله لا وجوده ولم يقل لازمة كما قال
الامام في المحصول واعلم ان الشرط قد يكون شرعا كما مثله وقد
يكون عقليا كما نقول الحيوة شرط في العلم والجوهر شرط لوجود العرض
وقد يكون نوعيا كغذاء دخلت الدار فانتهى طالع فان اهل اللغة
وضموا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط و
الامر المعلق به هو الجواز وفيه اي في هذا الشرط مسئلتان
المسئلة الاولى في ان الشرط متى يحصل فنقول الشرط قد
يوجد دفعة وقد لا فهو ان وجد اي تحقق دفعة واحدة كالعلق
على وقوع طلاق وحصول بيع وغيرها ما يدخل في الوجود دفعة
واحدة فذاك اي فيوجد الشرط عند اول ارضية الوجود ان علق
على الوجود وعند اول ارضية العدم ان علق على العدم والاى وان
لم يوجد دفعة بل وجد بالتدريج كقراءة الفاتحة مثلا فان كان
التعليق على وجوده كقوله ان قرأت الفاتحة فانت حر فيوجد
الشرط وهو الحرية عند تكامل اجزائه اي اجزاء الفاتحة مثلا
وان كان على العدم كقوله لزوجته ان لم تقرى الفاتحة فانت طالق
فيوجد الشرط وهو الطلاق عند ارتقاء جزءه ان شرط عدمه
كالوقرات المجمعة لاجزاء واحدة لان التركيب ينتهي بانتهاء جزءه
المسئلة الثانية في احكام تعدد الشرط والمشرط اعلم انه
اذا تعدد الشرط او الحكم المشرط به فذلك اما بالواو او باو فهذه
اربع اقسام **الاول** ما يكون التعدد في الشرط بالواو كقوله ان
كان زانيا ومحضنا فارحم اي فارحمه فالحكم فيه وهو وجوب البرم
محتاج اليها اي الزنا والاحسان يعني انه لا يشترط جميعا اذ الشرط
المجموع والثاني ما يكون التعدد فيه باو مثل ان كان سارقا او زانيا
فاقطع اي فاقطعه فالحكم وهو وجوب القطع يكتفى فيه احدى دون
الجميع اذ الشرط هو لا الجميع والثالث ما يكون التعدد في الحكم بالواو بان
قبل رجل ان شغبت فساها فاعلم ان شرطه هو بعد ذلك عتقا
اي سالم وانما كلاهما اذ هو شرط لكل منهما والرابع ما يكون التعدد في

من الفاتحة

الشرطية وهو

الحكم او اشار اليه بقوله وان قال او اي لو قال ان شغبت فساها
او غامض وشرطه شغبت فيعتق احدى الا بالتعيين اذ الشفا شرط
لعتق اصرها في الجملة لا لعتق كل منها ويعتق اي المعتق وهو الذي
يعنى يكون ضيار التعيين له فيعتق ايها شاء **الثالث** من
اقسام المحققات المتصلة المصنفة اي التخصيص بالصفة
مخو اكرم الرجال العلماء فان الرجل بالعلماء مخو لغيرهم ومثل
له المصطاب ثراه بقوله مثل قوله تعالى فتحرر رقبة مؤمنة
وهو عتق غير مطابق لان هذا من باب تقييد المطلق لان باب
تخصيص العموم لان رقبة عتقت ككونها كفرة في سياق الاثبات
كذا ذكر الفاضل الاستاذ وهي ان اي الصفة كالاستثناء
اذا ورد بعد جملة واحدة او جملة متعدي في وجوب الاتصال
وعودها الى الجمل فيقال للعام الموصوف بصفة ان كان متحدا
فالصفة تعود اليه وان كان متعديا نحو اكرم بني عتيم ومضروب
الطوال فالمتاحص فيه كالمذاهب في الاستثناء وقصص الامام في المحصول
وعنه فقال هذا ان كانت الجملة الثانية متعلقة بالاولى نحو اكرم العرب
والنجم المؤنبر فان لم يكن فانما تعود الى الاخير فقط وكلام المصنف
طالب تراه بان ابا حنيفة رحمه الله يقول بعودها الى الاخير مطلقا
لما قال به في الاستثناء قال الفاضل الاستاذ وليس كذلك ومنع
ايضا بجران الخلاف المذكورة الاستثناء في اخراج الاكثر والمساوي
والاقل وفيه نظر **الرابع** من اقسام المحققات المتصلة الغائية
وهي طرفة اي غاية الشيء طرفه ومنها وقد اعاد المصطاب ثراه الفقيه
في قوله وهي على لفظ الشافعي انه غير مذكور للعلم به وصيغتها
لفظان حتى والى وحكم ما بعدها حتى اي ما بعد الغاية
خلاف حكم ما قبلها اذ لو بقي فيها وراء الغاية شئ منه لم يكن الغاية
غاية مثل قوله تعالى واتوا الصيام الى الليل فان الليل غاية للصوم
لكنه مذكور لاني وحكم الليل في الامساك عن المفطرات خلاف حكم
ما قبله وجوب غسل الخافق للاحتياط هذا جواب عن

التقييد

لنا على كون الخاص مخصصا للعام سواء افرأ وتقدم او جهل النتائج
 ان تخصيص العام بالخاص افعال الدليلين وذلك هو ظاهر وعدم
 تخصيص اياه افعال الدليلين لولا اصدحا لانه على تقدير التعارض
 ان لم يعمل بشئ منها يلزم الاول وان عمل بالعام وصدح يلزم الثاني
 واذا كان كذلك فالقول بتخصيص الخاص من اولى من القول
 بعدم التخصيص لان افعال الدليلين اولى من افعالها او افعال
 اصدحا بالكلية اذ الاصل افعال الافعال وهذا اجابته كثيرة
 تركها خوفا للاعمال المستقلة **المسئلة الثالثة** في بيان
 جواز تخصيص المقتطوع بالمقتطوع فنقول يجوز تخصيص
 الكتاب به اى بالكتاب وبالسنة المتواترة قولنا كانت او فعلا
 وبالاجماع وذكر استلها على طريق اللف والنشر **فصل** في تخصيص
 قوله تعالى والمطلقات بغيره بغيره بالفسهين ثلاثة فروق بقوله تعالى
 واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فان الاولى مختصة
 بالثانية اتفاقا والمشهور في ذلك تخصيص قوله تعالى والذين يوفون
 منكم ويذرون ازواجهن بغيره بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
 بقوله واولات الاحمال الآية والثاني فثمان تخصيص الكتاب بالسنة
 القولية والفعلية الاول قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم الآية
 بقوله عليه السلام القائل لا يرث فان الصغاة رضي الله عنهم
 خصصوا الآية المذكورة بهذا الخبر المتواتر والثاني تخصيص قوله
 تعالى الزانية والزاني فاحذر الآية برحمته عليه السلام المحصن
 فان الصغاة خصصوا به والربع وهو تخصيص الكتاب بالاجماع
 كتخصيص الآية العذوق من قوله تعالى والذين يرمون المحصنات
 ثم لم يأتوا بربعة شهادا فاحذرهم فانهم جلدوا باجماع الامة على تخصيص
 بالاخبار وتنضيف حقه العذوق على العبد فان حد العذوق
 في حق العبد نصف حد الحر اجماعا **المسئلة الثالثة** في
 جواز تخصيص المقتطوع بالمقتطوع كخبر الواحد والعقاسي يجوز
 تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد عند الامة الاربعة

ولو بوجه

الاول

هذا هو الوجه
 في تخصيص الكتاب
 بالسنة المتواترة
 بخبر الواحد
 عند الامة الاربعة
 وهو الوجه الاول
 في تخصيص الكتاب
 بالسنة المتواترة
 بخبر الواحد
 عند الامة الاربعة
 وهو الوجه الاول

ومنع قوم تخصيص الكتاب بخبر الواحد مطلقا ومنع غيبى
 بن امان من اياه اى في العام من الكتاب والخبر المتواتر الذي لم يخصص
 لانه مقتطوع مطلقا ومنع الكرخي ذلك فيما لم يخصص بمقتضى
 سواء خص بمقتضى او لم يخصص اصلا فان خص بمقتضى جاز
 تخصيصه بخبر الواحد وتوقف القاضي ولم يتعرض له المصنف
 لنا على المذهب المختار عند الامة الاربعة وهو جواز تخصيص
 العام القطعي بخبر الواحد هو ان خبر الواحد محجة ودليل كما سيجي
 في مباحث السنة انتداسه وقد عارض العام اذا الكلام فيه
 فلو خص العام به يلزم افعال الدليلين اصدحا مطلقا والاص
 من وجه لكون الخاص معروفا في موارد مطلقا والعام معروفا
 في غير موارد الخاص مهيأ في موارد ولولم يخصص به يلزم افعالها
 او افعال اصدحا بالكلية كما مر وافعال الدليلين ولين وجه اولي
 من افعال اصدحا بالكلية لما مر من ان الاصل في الدليل الاعمال
 اجمع الخصم بوجه ثلاثة اشار المصنف طاب ثراه الى الاول بقوله
 قيل قال عليه السلام اذا روى عنى حديث فاعرضوه على
 كتاب الله تعالى فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فذرروه وخبر
 الواحد المعارض للكتاب مخالف لم وذلك ظاهر وجوب رده واذا وجب
 رده لم يجز تخصيص الكتاب به وانت خبير بان هذا مختص بغير
 تخصيص الكتاب بخبر الواحد قلنا في الجواب عنه هذا منقوض
 بالمتواتر يعنى لو صح ما ذكرتم لما صح خص الكتاب بالخبر المتواتر
 اياه واللام باطل ويقال عليه المراد بالحديث الذي يجب عرضه
 على الكتاب هو الحديث الذي لم يقطع بكونه صدقه عليه السلام كاول
 عليه سابق الكلام لا المتواتر لان مقتضى بانه حديثه عليه السلام واسار
 الى الثاني بقوله قيل ان الكتاب والسنة المتواترة قطعان وخبر
 الواحد ظني والظني لا يعارض القطع لعدم مقاومته لم فنلغيه
 قلنا في جوابه ان العام الذي هو الكتاب او السنة المتواترة مقتطوع

١٠٢

هذا هو الوجه

وهو الوجه الاول

المتن والسند اي يقطع بكونه من القرآن او السنة لانا قد علمنا
 الى الرسول صلى الله عليه وسلم ومظنون الدلالة على الاستغراق لاحتمال
 التخصيص في كل منهما والخاص الذي هو خبر الواحد بالعكس
 اي متينه مظنون بكونه من رواية الآحاد ودلالة مقطوع بها
 لانه لا يحتمل الافراد الباقية بل لا يحتمل الاما يعرض له فكل واحد
 منهما مقطوع من وجه ومظنون من وجه فتعادلا فاذا تعادلا
 جاز التعارض بينهما **فان قلت** القول بالتخصيص يقتضي تنجيز
 الخاص على العام والتعادل بينهما فيه **قلت** لانا فاة في التعادل
 اذ هو بحسب الذات والوجهان بسبب خارج وهو ان الاصل اعمال
 الدليلين في وجه الخاص واسا الى الثالث بقوله قبل لم يخص
 نسخ اي لوجان خبر الواحد لجان نسخها به لان النسخ ايضا
 تخصيص في الزمان لكن النسخ باطل بالاتفاق فلكذلك التخصيص
 قلنا في جوابه ان التخصيص هو من النسخ لان النسخ رفع
 الحكم بخلاف التخصيص ولا يلزم من تأثير الشيء في الاضعف تأثيره
 في الاقوى وبالقيااس عطف على قوله خبر الواحد اي يجوز
 تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد وبالقيااس ايضا
 عند الامة الاربعة وابي الحسين البصرى وابي هاشم ومنع من ذلك
 ابو علي الجبائي وشرط بن ابا ان في جواز تخصيص العام القطعي التخصيص
 قبل ان يخصض واحد وشرط الكرخي في ذلك تخصيصه بمقتضى كافي في خبر
 الواحد وشرط ابن سريج بالسنة المهمة والجيم الجلاء في القيااس
 ان يخصص يعني القيااس جليا جاز ولا خلاف وان كان خفيا فلا في
 الحلي والخفي هذا ذهب مستشرق في القيااس ان شاء الله تعالى
 واعتبر حجة الاسلام ارجح الظنين يعني قال ان العام والخاص
 ان تفاوتا في افادة الظن فالعمل بالرجح الظن وان تساوا في الوقف
 وتوقف القاضى ابي بكر الباقلاني وامام الحرمين في ذلك لما
 على المختار وهو جواز تخصيص الكتاب والسنة المتواترة بالقيااس
 ما تقدم اي في خبر الواحد وهو من اعمال الدليلين ولو من وجه اول

ان كان

واجبه ابو علي على ان لا يجوز مطلقا من خبر اشارة المصططاب ثراه الى
 الاول وقال قيل القيااس فرع عن النص لان الحكم المقاس عليه
 لابد وان يكون ثابتا بالنص لانه لو كان ثابتا بالقيااس لزم الدور والتمطير
 واذا كان فرع عنه فلا يجوز تخصيصه به ولا يلزم تقديم الفرع على الاصل
 واجاب المصططاب ثراه بقوله قلنا على اصله يعني سلمنا ان
 القيااس لا يقدم على الاصل الذي له لكننا اذا خصصنا العموم به تقدم
 على اصله وانما قدمناه على اصل آخر واسا الى الثاني وقال
 قيل انه لما ثبت ان القيااس فرع عن النص لزم ان يكون مقدماته
 اي مقدمات القيااس اكثر من مقدمات النص العام فان كل مقدة
 يتوقف عليها النص في افادة الحكم كدلالة الراوى ودلالة اللفظ
 على المعنى فان القيااس يتوقف عليها ايضا ويختص القيااس
 بتوقفه على مقدمات اخرى كبيان العلة وتوحيدها في الفرع وانفا
 المعارض عنه واذا كانت مقدماته المحتملة اكثر كان احتمال الخطاء
 اليه اقرب فيكون الظن الى اصله اضعف فلو قويت القيااس
 على العام لقويت الاضعف على الاقوى وهو ممنوع واجاب
 المصططاب ثراه بوجوه الاول ان مقدمات العام الذي
 يريد تخصيصه قد يكون بالعكس اي اكثر من مقدمات القيااس و
 ذلك بان يكون العام المخصص كثير الوسائط التي بينها وبين النبي
 صلى الله عليه وسلم او كثير الاحتمالات المحتملة بالهمم ويكون العام الذي
 هو اصل القيااس قريبا من النبي صلى الله عليه وسلم فليل الاحتمالات
 بحيث يكون مقدماته مع المقدمات المعتبرة في القيااس اقل من مقدمات
 العام المخصص والثاني ما قاله بقوله ومع هذا اي مع تسليم ان
 مقدمات اكثر وان الظن مع ذلك يضعف فاعمال الكل اي كل من
 العام والقيااس ولو بوجه اخرى اي اولى من احوال البعض
 بالحكمة **المسئلة الرابعة** في انه هل يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم
 الخ لفظه ام لا فنقول يجوز تخصيص المنطوق بالمفهوم سواء كان
 معنويا معا فقه او مخالفه لانه اي المفهوم دليل وحجة والعام ايضا

ما قاله بقوله قلنا

هذا الحديث لا يثبت عليه تخصيص العام به ولا يلزم اجمال الدليل
والاصل خلافه مثاله تخصيص قوله عليه السلام خلق الماء طهورا
لا ينجس شئ الا ما غتر طعمه او لونه او ريحه فان الماء عام يشمل
الكثير والقليل والجاري والساكن والكد ثم خص عنه الماء القليل الذي لا ينجس
نجاسة ولم يغير بها مفهوم قوله عليه السلام اذا لم ينجس الماء قلبي لم ينجس
حيثما فان الاول يدل بمنطوقه على ان الماء ينجس عند عدم التعديل
سواء كان قلبي او لا والثاني يدل بمفهومه على ان الماء القليل ينجس
وان لم يغير فيكون هذا المفهوم مخصص لمنطوق الاول ولم يثقل
المصطاب ثراه لمفهوم الموافقة مثاله ما اذا قال من داخل دار
فاخرج ثم قال ان دخل زيد فلا تقبل له في المسئلة الخامسة

دليل فاذا تعارضوا وجب تخصيص العام به والاصل اجمال الدليل
والاصل خلافه مثاله تخصيص قوله عليه السلام خلق الماء طهورا
لا ينجس شئ الا ما غتر طعمه او لونه او ريحه فان الماء عام يشمل
الكثير والقليل والجاري والساكن والكد ثم خص عنه الماء القليل الذي لا ينجس
نجاسة ولم يغير بها مفهوم قوله عليه السلام اذا لم ينجس الماء قلبي لم ينجس
حيثما فان الاول يدل بمنطوقه على ان الماء ينجس عند عدم التعديل
سواء كان قلبي او لا والثاني يدل بمفهومه على ان الماء القليل ينجس
وان لم يغير فيكون هذا المفهوم مخصص لمنطوق الاول ولم يثقل
المصطاب ثراه لمفهوم الموافقة مثاله ما اذا قال من داخل دار
فاخرج ثم قال ان دخل زيد فلا تقبل له في المسئلة الخامسة

الواحد حكم الحديث ويرفع حكم العام عن الباقي وان لم يثبت هذا
الحديث لم يوجد دليل في حق غيره واما التقريب انا يكون تخصيصها
للمعاني فقط وتبقى العام معمولا في حق غيره من الامة المسئلة
السادسة خصوص السبب اي سبب ورود العام المستعمل
سواء كان او غيره الاول كما قال عليه السلام حين سئل عن بيع ببيعة
خلق الله الماء طهورا لا ينجس شئ الحديث والثاني كما في قوله عليه السلام حين
مر على شاة ميتة اياها اب دبع وقد طهر لا يخص العام الوارد
بعد خلافا للزني واي ثور وبها معنى قوله العبرة بعدم اللقب لا
بخصوص السبب لان الصحابة ومن بعدهم تسكوا بالعورات الواردة
في حوادث خاصة ولا نهى اي خصوص السبب لا يعارضه اي عموم
العام اذ لو صرح الشارع بعدم المنافاة كما اذا قال يجب عليكم حمل
العام على عموم لا على خصوص السبب جاز ضرورة ولم يفهم من المناقاة
فلا منافاة بينهما ووجب اجزاء العام على عموم لوجود سبب العموم
وانتفاء سببه وكذا اي وكان خصوص السبب لا يخص العام
فكذا مذهب الراوي اذا خالف العام لا يخصه وان كان صحابيا
خلافا للحنفية والناقلة من الصحابي حديث ابي هريرة رضي الله عنه
وعلم في الولوع فانه روى الخبر فبطل الائمة سبعين ولو روى
الكلب اصديقه بالتراب وعلم ومذهبه انه يجب الغسل ثلاثا
وانما المذكور لان اي مذهب الراوي ليس بدليل لانه ان لم يكن
صحابيا فواضح وان كان كذلك لما سئلت ان مذهب الصحابي
ليس بحجة فان قيل مذهب الراوي وان لم يكن دليلا لكنه كاشف
عنه لان الراوي انما خالف مقتضى العام لدليل والا انقدحت
روايته ان القول في الدين بلا دليل فسق والفتن كاد في الرواية
فمذهبه مخصص للعام لانه كاشف عن دليل في لغة قلنا دليلا ظنه
اي الراوي ما هو مستند الفتنة دليلا ولم يكن هو في نفس الامر
بدليل فلا يلزم القدر لظنه ولا التخصيص ايضا لعدم مطابقته

المسئلة السابعة افراد فرد من افراد العام اى تخصيص البعض بالذكر لا يخص العام مثل قوله عليه السلام اياها اهاب دبع فقد ظهر مع قوله في شاه يملئ د باعها ظهورها فان الاول يشمل اهاب الشاه وغيرها وفي الثاني افراد البعض بالذكر وهو شاه يملئ وهذا لا يعيد تخصيص العام بان يراد بايا اهاب جلد الشاه خلا لاي نور خصه وذلك لانه اى افراد بعض الافراد مناف للعام واجراءه على عموم وخصص مناف فلا يكون تخصيصا قبل اى اخصه الخصم هو ابو ثور بان تخصيص الشاه بالذكر يدل على عموم على بقى الحكم عماده وهو معنى قول المتقدم اى منهم الخالق الثابت بتخصيص اهاب شاه يكون د باعها ظهورها مناف عماده فثبت تخصيص العام من جوار تخصيص المتقدم قلنا في جوابه ان هذا معنى اللقب وهو **المتفرد** مردود اى ما عرفت من انه ليس بحجة **المسئلة الثامنة** في ان عطف الخاص على العام هل يوجب تخصيصه ام لا فنقول عطف الخاص عليه اى على العام لا يخص اى لا يوجب تخصيص العام عند النسخة مثل قوله عليه السلام الا لا يقتل مسلم بكافر فانه عام يدل على ان المسلم لا يقتل بكافر سواء كان اذنيا وعطف على هذا العام قوله ولا ذو عهد في عهد معناه لا يقتل ذو عهد ما دام باقيا على في عهده حتى لو ضربه عند حان قتله ولا يلزم منه تخصيص الكافر الذى كان في الجملة الاولى عاما فلا يجوز قتل المسلم بالكافر مطلقا عندهم واحتجوا على ما ذهبوا اليه بان قوله ذو عهد في عهد كلام تام فانه لو قال ابتداء لا يقتل ذو عهد في عهد يصح السكوت عليه لغة فلا حاجة الى اضرار لفظ بكافرية لانها زيادة غير محتاج اليها فلا يضر اذا اصل عدمه وقال الحنفية بالتخصيص اى تخصيص العام السابق بعطف الكلام الثانى عليه لان المعنى ولا يقتل ذو عهد بكافر والكافر الذى لا يقتل بذو عهد هو الحر في فقط فكذا الكافر الذى لا يقتل المسلم هو الحر فقط فلذلك يجوز قتل المسلم بالذمي

حيثما

بعض

فصل

قصا ما وانا قال به لان العطف يقتضى اشتراك المعطوف والمعطوف عليه في الاحكام تنسوية بين المعطوفين للقاعدة العرفية في العزة وهي ان المعطوف في حكم المعطوف عليه فيما يجب ويتنوع من الاعراب قلنا في جواب التنسوية بينهما اى بين المعطوف والمعطوف عليه في جميع الاحكام غير واجبة بل الاشتراك انما هو فيما يجب ويتنوع ويجوز من الاعراب وما يتعلق به وتولد قوله ب شاة وسخلتها بدراهم ورايد الحارث ولما عطف في التنزيل بعض المتخالفات على بعض كالواجب على المندوب في قوله تعالى وكاتبهم ان علمهم فهم خيرا وآتوهم من مال الله الذى اتاكم ان حمل الثانى على الاول وعلى المباح كما في قوله تعالى كلوا من ثمره اذا امروا وتصدق يوم حصاده **المسئلة التاسعة** عود ضمير خاص الى بعض افراد العام في المعنى واللفظ في الظاهر لا يخص العام مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء مع قوله ويجعلنهن احرق برحمتى فان الاولى عام في الحر من البواين والرجعيات والضمير في الثانى عائد الى بعض العام كالرجعيات فقط وهذا لا يخص العام بل هو بان يخص التربص بالرجعيات بل يعبرها والبيانات لانه اى الاخير المذكور لا يزيد على عادته اى اعادة المرجع بالتصريح بان يقول وجعلت المطلقات اى الرجعيات والتصريح بالرجعيات يخص فعود الضمير الى اولى اذ المضمر اضعف من المظهر في الاشارة لما كان تحت المطلق والمقيد قرينة من مباحث العام والخاص لكون المطلق كالعام والمقيد كالخاص جعلها المصطاب ثراه تنزيها لمباحث العام والخاص فقال **تذييل** وقد سبق الكلام على هذه اللفظة في اوائل الكتاب فذكر ايجاع على فليطالع عمدة المطلق والمقيد ان احدى سببهما كما اذ قال الشاعر في كفارة الظهار مرة اعتق رقبة ومرة اعتق رقبة مومنة حل المطلق عليه اى على مقيد لان المطلق جزء منه والآق بالكل آت بالجزء لا بالحالة عملا بالدليلين افا ذا الآق بالمقيد عامل بالدليلين والآق بغيره

١٠٥

عملا بالدليلين

في قوله لا يكون لاجلها
في قوله لا يكون لاجلها
في قوله لا يكون لاجلها
في قوله لا يكون لاجلها

تارك لاحدها وعمال الدليل اولى من احوال احدها كما عرفت عن
والاى وان لم تجد سببها بل اختلفا في السبب كالظهار والقبلي
فانها سببان تحريرا لرقبة الوارد مطلقا في الاول مقيد في الثاني
بالايمان فان اقتضى القياس تقييد اى تقييد المطلق بان وجد
علة التقييد مشتركة بينهما لكونها من الكفارات او زيادة القرية
مثلا فيما نحن فيه قيد المطلق جملا على المقيد بالقياس عليه اذ
القياس في ذلك شرعى ومن اجل العمل بالمطلق والمقيد والعكس
ولم يحل لزوم ترك احدهما مع ترك القياس والاصل عدم الترك
فضلا عن زيادته والاى وان لم يقتض القياس تقييد المطلق
تقييد فلا يحل على المقيد لعدم ما يقتض التقييد كالصوم في كفارة
الظهار وكفارة اليمين فانه لما ورد في احدهما التتابع دون الاخر
ولم يرد علة التقييد مشتركة بينهما حمل كل منهما على ما ورد في
الباب الرابع في الجمل والمبتين الجمل في اللغة المجموع وجملة
الشيء مجرعه ومنه اجل الحساب اذا جمعه ومنه الجمل في لغة الفقهاء
وفي الاصطلاح ما لا ينفع دلالة والمبتين هو الموضع من البيان او التبيين
يعنى التوضيح اذ كلاهما مصدر كالخطاب والتكليم وهو في الاصطلاح
الكاشف عن المعنى المراد المنفعة الدلالة بنفسه او بانضمام المبتين
وقية اى في هذا الباب فصول ثلثة **الفصل الاول**
في مباحث الجمل وقية اى في الجمل مسائل ثلث **المسئلة**
الاولى في اقسام الجمل والاحمال لا يتصور الا في معان متعددة و
فالجمل على اقسام وعلى الاول **المسئلة الاولى** في اقسامها
اشار بقوله اللفظ اما ان يكون مجللا بين حقها اى بين معان
وضع اللفظ لكل منها لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلاثة قرو فان القراء موضع بآراء حقيقتين وهما الخيض والظفر
وتسببه اليها على السواء والمراد منها واحد بعينه او يكون مجللا بين
افراد حقيقة واحدة مثل قوله تعالى ان الله ياتركم ان تذهبوا بقرة
فان لفظ البقرة مجل بين افراد حقيقة واحدة وهى حقيقة البقر

وقد

لا سيما في الفصل

وقد اطلق واراد معيته منها والظاهر ان هذا من قبيل المطلق نحو قوله
او يكون مجللا بين مجازاته وذلك اذا انتفت الحقيقة اى ثبت عدم
اذا كانتا بقرتين مانعة عنهما وكافيت اى شيوات مراتب المجازات
ايان لا يكون لاحدهما رجحان على الاخر بوجه فان ترجح واحد من المجازات
والرجحان لا يكون لاجلها اما لانه اقرب الى الحقيقة من سائر ما كلفى الصحة
المراد من قوله عليه السلام لاصولة لا بقا حجة الكتب وقوله لاصيام
لن لم يثبت الصيام من الدليل فان حقيقة هذا اللفظ انما هو الاخبار
عن نفى ذات الصوم والصلوة عند انتفاء الوضوء والتبعية
وهذه الحقيقة غير مراد الشارع لاننا هذا الذات قد يقع بدون
ذلك لتعني الجمل على المجاز وهو اخبار الصحة والكمال واخبار الصحة
ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيحمل اللفظ عليه وسيله للتشريع
ان اولاه اى رجحان احد المجازات اظهر عرفا واغلب مقصودا
كوضع الحج وتحريم الاكل المراد من قوله عليه الصلوة والسلام رفع
عن امتي الخطا والنسيان فان النسيان فان الحقيقة غير مرادة منه لوقوع الخطا
والنسيان في هذه الامة فوجب حمل على المجاز وهو متعدد ولانه يحمل
ان يفهم لفظ الحكم او لفظ الحجيع يعنى الامة حتى يكون معناه رفع
عن امتي حكم الخطا او حرجه وبهذا الرجحان وهو اخبار الحرية اظهر في العرف
لان السيد لو قال لعبدى رفعت عنك الخطا، لتبادر الى الفهم من نفى الخطا
فكذا في الشرع فيقدر ان اولاه احد مجازاته اعظم مقصودا كقوله تعالى حرمت
عليكم الميتة فان الحقيقة غير مرادة منه لان الاحياء لا يتصف بالتحريم
وانما يحرم فعل يتعلق بها فلا بد من اخبار وهو متعدد ايضا كمن اخذ
الاكل ارجح على اخبار رعيه من النقر المتى والبيع وغيرهما لكونه
اعظم مقصودا عرى من سائر الانتفاعات فيحمل اللفظ عليه اى على الواحد الرابع
باجواب الشرط المذكور وهو قوله فان ترجح **المسئلة الثانية**
في ان قوله تعالى وصحوا بكم مجل ام لا قالت الخنفه قولها
واسمها بركم مجل لانه يحمل وجوب سمي الكل والتوقف على
احتمالا على السواء وقد بينه عليه السلام بحسب ناصية ومقدارها

١٠٦
وعاب هذا الشرط بغيره
حل غلب

ويان القرب ان الحقيقة هو في الذات
ونفى الذات مستلزم انتفاء جميع الصفات
ايان لانه لا يمكن مع نفي الصفات
يختلف في نفي النكاح فان الصفات تنفي معه

عقوبات

ومن قوله تعالى

الربع فكان الربع واجباً وقال غيره لا اجمال فيها ثم اختلفوا
 وقالت المالكية ان ليس يحمل لانها يقتضي الكل اي مسحة كل الرأس
 اذ الباء في لغة العرب للانصاف فيوجب الصاق المسح بالرأس و
 الرأس حقيقة في الكل وقال بعض اصحابنا ان يقتضي مسحة البعض
 اذ الباء اذ دخل الفعل المستعدي حيزه محملاً والحق عند البعض
 انه اي المسح حقيقة في التقدير المشترك بين الكل والبعض فيما يطلق
 عليه الاسم اي مسحة اسم المسح وهو القدر المشترك بين الكل والبعض
 لان هذا التركيب تارة يأتي مسحة الكل وهو واضح وتارة يأتي مسحة البعض
 كما يقال مسحت براس النبي وان لم يمسح منها الا البعض فان
 جعلناه حقيقة في كل منها لزم الاشتراك وان جعلناه حقيقة في احدهما
 لزم الخازن في الآخر فجعله حقيقة في القدر المشترك دفعاً للاشتراك
 والخازن فاذا كان كذلك كفى في العمل به مسحة اقل جزء منه وهو قول
 الشافعي رضي الله عنه **المسئلة الثالثة** قيل اية السرعة
 وهي قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجزئة في اليد
 لان اليد يحتمل الكل والبعض اي لان اليد يحتمل العضو كله من
 المنكب الى رؤس الاصابع ويحتمل بعضها ايضا لانها يطلق على
 كل منها والاصل في الاطلاق الحقيقة والقطع يحتمل الشئ بعينه
 الجرح كقولنا فلان برأ القمل فقطع اي جرحها ويحتمل ايضا الابانة
 وهو فصل العضو والحق ان الجرح لا اجمال في الآية وان اليد
 موضوع للكل ويذكر للبعض محازا اي موضوع للكل وهو
 العضو المخصوص من اصل المنكب وليس موضوعا للكل
 وصد ولا جزء اخر من اجزاءها اذ لا يقال قطعت يد فلان بالجملة
 اذ قطعت من الكف او من جزء اخر فاطلاقه على بعض اليد
 محاز من باب اطلاق اسم الكل على الجزء فلم يكن مجزئاً والقطع
 وضعه للابانة اي لا بانه انشأ ما كان متصلاً به حقيقة فهو ظاهر
 فلا اجمال والسبق ايضا ابانة لانه اذا حصل في جلد اليد فقد
 حصلت الابانة في تلك الاجزاء فلم يكن مجزئاً واذا لم يكن اجمال

في كل واحد من اليد والقطع فلا يكون هذه الآية اجمال كما ظنوه
الفصل الثاني في مباحث المبين بفتح الباء اسم مفعول
 من توكل بنيت الشئ مبيناً اي وضحت توضيحي وبعاء المبين
 يطلع على شئين احدهما الواضح بنفسه اي الكافي في افادة معناه
 بنفسه اي تجرد العلم بوضعه او بغيره شال الاول راجع
 الى اللغة مثل قوله تعالى والله بكل شئ عليم فان افادة هذا اللفظ لهذا
 المعنى ليست الا بوضع اللغة والثاني ما يحتاج فيه الى شئ من ذلك
 مثل قوله تعالى واسئل القرية فانه لا يكفي اللغة في ابانة المراد منه بل
 يحتاج الى العقل في افادته لانه لا يكون مبيناً بالغير وذلك الغير هو الدليل الذي حصل به الايضاح
 سمي مبيناً بكسر الباء وفيه اي في هذا الفصل مسائل
المسئلة الاولى في اقسام المبين وتقرير ذلك انه
 اي المبين بكسر الباء تدبره قولاً من الله عز وجل هو من الرسول
 صلى الله عليه وسلم قوله عليه السلام فيما سقت السماء الغيرة فانه
 مبين لمجمل قوله تعالى واتوا صفه يوم حساده وقد يكون فعلاً منه
 اي من الرسول عليه السلام ووصفه المحصى فانه بيان لقوله
 تعالى واقبوا الصلوة ولهذا قال صلوا كما رايتهم في أصلي وحجهم
 فانه بيان لقوله تعالى وسه على الناس حجة البيت الآية ولهذا
 قال خذوا عني مناسككم واجتنبوا المعصية لقوله فانه اي الفعل
 أدرك اي اقوى في الدلالة على المقصود وتوضيحه من القول
 اذ الخبر ليس كالمعاني والمشايد فاذا كان البيان بالقول
 فبالفعل اولى فان اجتمعتا اي القول والفعل بان ورد
 بعد الخطاب المحتاج الى البيان قوله فعل يصلي كل منها لبيان
 وتوفاً في الدلالة على حكم واحد فالمبين هو السابق منها
 قولاً كان او فعلاً لحصول المبين به والثاني تأكيد وان لم يصلي
 السابق منها فالمبين احدهما من غير تعيين والاخر تأكيد كذلك
 وان اختلفا اي القول والفعل الواردان بعد المجمل في المقصود
 من البيان كما روي انه عليه السلام قال من قرأ حي الى عمره فليظن

كقوله صفه فانه لونه الى
 ياء ان تدبره فانه لونه الى
 والله اشار بقرينة وقد يكون قوله
 قوله

وعلم السابق منها للمعلم
 بالآية

طوائف واحدا وليس سعييا واحدا وروى عنه انه عليه السلام قرن
 وطاف طوائف وسعي سعيين فالقول هو المبين والفعل محمول
 على الذنب او على الوجوب عليه خاتمة لانه ان القول يدل بنفسه
 على المقصود بخلاف فانه في البيان يحتاج الى القول واقل ان يقول
 اما فعلته بيانا لذلك المحل فكان القول اول من الفعل فكان اول
 بالبيان واظن ان هذا مخالف لما ذكره اتفاقنا من ان الفعل اول
 من القول **المسئلة الثانية** في انه هل يجوز تأخير البيان عن
 وقت الحاجة ام لا اعلم انه لا يجوز تأخيرها الى تأخير البيان عن وقت
 الحاجة الى ذلك وهو وقت العمل به اتفاقا الا عند من يجوز التكليف
 المحل لانه ان تأخير البيان عن وقت الحاجة بما يحتاج اليه تكليف
 بالابطال اي مستلزم له اذ في ذلك الوقت يكون مكلفا بالاتباع
 بالمراد بذلك الخطاب مع انه جاصل به وهو تكليف مالم يفسد في الواسع
 كما في مسئلة تكليف الغافل ويجوز ان تأخير البيان عن وقت
 الخطاب بما يحتاج الى البيان سواء كان عالم يستعمل في خلاف ظاهره
 كما مشترك او يستعمل سواء كان النكرة المراد بها المعين او العام المخصوص
 او الكمال الشرعي او المنسوخ كذا في شرح السيد العبد ومنع الصريح
 والخاتمة جواز التأخير مطلق ومنعت المعقولة ذلك قال الامام
 الثاني انسج فانهم وافقوا على جواز تأخيرها وجوز البصري
 من المعقولة ومنها من الاشاعة ابو بكر العقاد وابو بكر الدرقان
 وانه صحح المروزي تأخير البيان التفصيلي بالبيان الاجمالي اي بشرط
 مقارنته مثل ان تقول المراد بهذا العام هو مخصوص وبهذا المطلق
 هو المقيد بالنكرة فومعني وبهذا اللفظ معنى مجازي او شرعي
 وبهذا الحكم سيجب فيما عدا المشترك الى المحل الذي لم يستعمل في
 غير ظاهره فانه يجوز تأخيرها ببيانها عند مطلقا اجماليا كان
 او تفصيليا والخاص انهم يوافقون لكن في امتناع تأخير بيان غير
 المحل في البيان الاجمالي دون التفصيل **الثاني** على جواز التأخير
 وجوه ثلثة الاولى ما يدل على جواز مطلق الى في تخصيص

الفعل

شتر
 قوله تعالى لا تأخروا
 البيان لا تأخروا
 عليه محذوف اي كائنا
 عند الشكر

قوله تعالى
 لا تأخروا
 البيان لا تأخروا
 عليه محذوف اي كائنا
 عند الشكر

وسواء كان الخطاب مشتركا او غيره وسواء كان البيان اجماليا او تفصيليا
 قوله تعالى ان علينا بيانه اي احفظ ما يقر عليك من القرآن ثم نحن
 بين معناه ونكشف خفيه ولنفقه يد على التوا في قوله دليل على
 جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب فان **قيل** المراد في الآية البيان
 التفصيلي فلا يدل على جواز التأخير الاجمالي **قلت** في جوابه ان المذكور في
 الآية هو البيان مطلقا فخصه بالتفصيلي تعييدا للمطلق بلا دليل
 وهو غير جائز اذ لا لالة للعام على الخاص والثاني وهو ملزم خصوصا
 على جواز تأخير بيان النكرة المراد بها المعين دون سائر الصور المختصة
 الى البيان ان المراد من قوله تعالى اذ جوا المستفاد من قوله ان يامر ان
 تدعوا بقوله الآية انما هي بقرة معينة وان كان ظاهر نكرة بدليل انهم
 سألوا عن تعيينها بقوله ما من وما لو انها اذ الضمير للمقرة المأمور
 بزجها والبيان تأخير عن وقت الخطاب لانه يبين البقرة بقوله انها بقرة
 لا فارض ولا كبر عوان بين ذلك ولونها بقوله بقرة صفراء فاقب لونها
 تستر لنا فري بعد الخطاب بوصف ذبحها عليهم فان **قيل** ما ذكرتم
 من الدليل على جواز تأخير بيان البقرة عن الخطاب بالذبح اسد
 بوصف التأخير الى تأخير البيان عن وقت الحاجة ايضا لا حجتهم
 الى ذبحها حين امروا بالذبح وبهذا باطل اتفاقا فلم يصح الدليل **قلت**
 في جوابه لانهم احتجوا به الى الذبح عند ورود الخطاب كيف والامر لا
 بوصف القول فلا يكون تأخير البيان الا تأخير عن وقت الخطاب
 فان **قيل** لو كانت اي المراد بها بقرة معينة لما عتقهم فانه نقل
 عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال شددوا على انفسهم فشدد
 الله عليهم ويدل عليه انها لو كانت معينة لما عتقهم الله تعالى ولما
 ذبحهم على سواء لم يبق له فذبحوها وما كادوا يفعلون **قلت** في جوابه
 انما منع كون التعييف على السؤال فانه يجوز ان يكون للمعاني اي
 التفصيل بعد البيان اي بيان البقرة لا السؤال عن المعين المراد
 بانهم والثالث وهو ما يدل خصوصا على جواز تأخير بيان التفصيلي
 انه تعالى انزل انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم فيقتض

قوله خصوصا معطوف على قوله مطلقا
 بقوله ان مطلقا وكذا خصوصا كذا
 وجواب الباري بهم
 حيث قال ادع لنا ربنا الى
 اهلنا يا ربنا فلو كانت غير معينة
 لما كان السؤال باطلا لا يستحق عليه
 جوابا لكن الباري اجاب باوصاف
 خاصة

لكنه عتقهم

في الذبح

قوله تعالى
 لا تأخروا
 البيان لا تأخروا
 عليه محذوف اي كائنا
 عند الشكر

قوله تعالى
 لا تأخروا
 البيان لا تأخروا
 عليه محذوف اي كائنا
 عند الشكر

لا الهنا خاصة او لكل من عبد من دون الله تعالى عليه السلام بل لكل من عبد من دون الله تعالى عليه السلام
 لا الهنا خاصة او لكل من عبد من دون الله تعالى عليه السلام بل لكل من عبد من دون الله تعالى عليه السلام
 لا الهنا خاصة او لكل من عبد من دون الله تعالى عليه السلام بل لكل من عبد من دون الله تعالى عليه السلام

بن الزبير وهو من اصحاب اليهود ذلك بالملكية والرسالة وقال
 قد عرفت الملكية وقد عرفت على السلام فهو لا حصص جهنم ولم
 ينكر عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم بل سكت انتظار للوحي نزلت
 قوله تعالى ان الذين سبقوا من النبي او تلك عندها بعدون الانية
 فثبت تأخير البيان في اطلاق العام واردة لخاص وهو المطلوب
قيل ما اى لفظة ما لا يتناولهم ان الملكية والرسالة لكونها خصوصية
 بغير ذن العلم فلا يتوجب النقص ولا حاجة الى بيان التخصيص
 وان سلم ان تناولا ما اياهم كمنهم اى الملكية والرسالة خصوصاً ان هذه
 الانية بالعقل دون قوله تعالى ان الذين سبقوا من النبي لان التعذيب يكون
 بالجرعة ولا جرعة لهم في ذلك لان عبادة الناس اياهم ليست جرعة لهم
 بل لعبادتهم ويتبع عقلاً تعذيب الشخص بجرعة الغير هذا المختص كان
 حاصراً في عقول الناس من غير نزول الانية فلا يكون البيان متأخراً **واجيب**
 عن الاول بان ما نعم العطاء وغيره بقوله تعالى والسماء وما بناها
 وقوله وما خلق الذكر والانثى وقوله ولا اتم عابدون ما عبدون عن الثاني
 ان عدم رضاهم بعبادة الناس اياهم انما يعرف بالنقل وهو قوله تعالى
 ان الذين سبقوا الانية لا بالعقل اذ لا مجال له فيه ولا في قيام التخصيص
 العقلي عند نزولها فان **قيل** تأخير البيان عن وقت الخطاب اغتراب
 لان المراد خلاف الظاهر ولا دلالة عليه والسابق الى الفهم هو الظاهر في
 ما انه غير مراد ولا غتراباً لا يليق بالشاذ **قلت** في الجواب عنه على ان
 النقض الاجالى وكذلك اى وكالخطاب المؤخر بيانه في ان المراد غير
 الظاهر ما يوجب الظنون الكاذبة من الآيات كقوله تعالى يداسه فوق
 ايديهم وقوله الرحمن على العرش استوى ونحوها فلو كان الخطاب بالمراد
 به ظان الظاهر اغتراباً كان الخطاب بامثال هذه كذلك واللازم باطل كذا
 ذكر السيد البصري فان **قيل** الخطاب بما يراد غير ظاهر كالخطاب
 بلغة لا يفهم كخطاب الشخص العربي باللغة العربية في ان المراد غير معلوم
 عند الخطاب فلو جاز الاول جاز الثاني واللازم باطل فكذلك اللزوم **قلت**
 في جواب الملازمة ممنوعة كيف وبما ان الخطاب با يكون المراد به خلاف

حال الخطاب ثم نزلت الانية
 كما لا يخفى

عن السيد البصري اغتراباً بالمراد
 في بعض النسخ اغتراباً بالمراد
 اى يكون اغتراباً بالمراد
 يعقد غير المراد اى حاصلاً
 في علمه

الظاهر

الظاهر

الظاهر قد يفيد عرضاً اجمالياً وان لم يفيد تفصيلاً كالنكاح التي اريد بها
 معين نحو قوله تعالى ان الله يامركم ان تزكوا الانية فانه يفيد في اجمالية
 ويكره المأمور به من جنس البقرة بخلاف الاول وهو الخطاب
 بلغة لا يفهم فانه غير مفيد لاصلاً فظهر الفرق وبطل القياس **تلييه**
 المراد بالتلييه ما يله عليه المذكور قبله بطريق الاجمال وهو هنا
 كذلك وحاصله انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير التبليغ
 اى تبليغ ما اوحى اليه من الاحكام الى وقت الحاجة اليها كوقت
 العمل مثلاً لا نأقطع بانه لا يحتاج اليه ولا يجوز ان يكون في التأخير
 مصلحة يعلمها الله تعالى ولا يعلمها نحن وعلمها الرسول عليه السلام فلذلك
 اخبره وقال قوم قوله تعالى بلغ ما انزل اليك امر بالتبليغ وهو القول
 من غير تأخير **واجاب** المصطط بان الامر لا يوجب القول
 كما تقدم **قال** الامام في المحصول وان سلمنا لكن المراد به
 هو القرآن لانه هو الذي يطلق عليه القول بانه منزل ولكن
 تقول اى فرق بين تبليغ القرآن وبين غيره وايضاً فالقرآن
 مشتمل على آيات تنفي الاحكام فاذا وجب تبليغه على
 القوم وجب تبليغ احكامها واذا وجب ذلك وجب تبليغ
 الاحكام مطلقاً اذ لا قائل بالفرق والله اعلم **الفصل الثالث**
 من الباب الرابع من الكتاب الاول فمن يجب له بيان الخطاب
 المحتاج الى البيان ومن لا يجب له ذلك والله اعلم بقوله في المبين
 له اقول **انما** يجب البيان اى بيان المحل لمن اراد اى اراد
 فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالحال ولا يجب
 بيانه لفهمه لانه لا يتعلق به وقد اشار المصطط شره الى هذا
 التفسير بانما الدالة على المحصر ثم ان ارادة الفهم قد تكون للعمل
 بما تضمنه المحل اى لاجل من طوبى فهم الخطاب لان يعمل به
 بقتضاه كالصلوة اى كبيان آية الصلوة للعلماء فان المجتهدين
 اردوا بالفهم ليعملوا بها والفتوى اى وقد تكون للفتوى به
 كاجكام الحيفى فان تفهيم المجتهدين ذلك انما هو لا قائل به

١٠٩

انما يجب فهمه للفتوى
 لا العمل به

به لا للعمل وهذا يدل على انه لا يجب على النفس تحصيل العلم
 به مع ان الرجال والنساء سواء في وجوب ذلك على المستعدين
 دون غيرهم الا ان الغالب صدور الاستعداد من الرجال
 فانهم **الباب الخامس في النسخ والمنسوخ** اي في ما حثها
 وفيه اي في هذا الباب فصلان لان ما حثها يتوقف على بيان
 وهو ينقسم فصلا واقساما وهو يستدعي فصلا اخر **الفصل**
الاول بيان النسخ الذي يتوقف تحقيقها على بيان معناه لغة
 وشرعا وهو في اللغة جاء المعنيين للزالة يقال نسخت الشمس انظروا
 نسخت الزمان اثار القدم اي ازالته وللنقل والتحويل يقال نسخت الكتاب
 الى نقلت ما فيه الى الاخر ومنه المناسخات في الموارث لا يقال المال
 من وارث الى وارث والمتناسخ في الارواح لانه نقل من بدن الى بدن
 ونسخ الخلق من اي نقلتها من موضع الى موضع واعلم ان النسخ هل
 هو حقيقة في الازالة مجاز في النقل او بالعكس او مشترك بينهما فيه مزاج
 حكاه المحقق الفاضل بن الحاجب من غير ترجيح ورجح الامام الاخير
 قال لان النقل اخضر من الزوال اذ النقل اعدام صفة واحداث اخرى
 والزوال مطلق الاعداد وكون اللقط حقيقة في اعدام مجاز في الخاص
 اولى من العكس لتكثير الفاعلة وفي الاصطلاح هو بيان انتفاء
 حكم شرعي بطريق شرعي متبراه عنه فقوله بيان كالجنس وقوله انتفاء
 ضيق به بيان المجمل وقوله حكم شرعي دخل فيه الاخر وغيره ودخل فيه
 ايضا نسخ التلاوة ودون الحكم لان في نسخها بيان لانتهاء تحريم قراتها
 وخرج به بيان انتهاء الحكم العقلي وهو البراءة الاصلية فان بيان انتهاء
 بابتداء شرعية العبادات ليس بنسخ لانه ليس ببيان الحكم الشرعي
 اذ الحكم الشرعي هو خطاب الله تعالى والبراءة الاصلية ليست
 كذلك وقوله بطريق شرعي خرج به بيان انتهاء حكم شرعي بطريق عقلي
 كالموت والغفلة والعجز فلا يكون نسخا وانما قال بطريق شرعي
 ولم يقل بحكم شرعي لان النسخ قد يكون بغير بول ودخل في الطريق
 الفعل والقول والتقريب سواء كان من الله تعالى او من رسوله وقوله

متبراه

متبراه عنه ضيق به البيان المتصل بالحكم سواء كان مستقلا كقولهم
 لا تقبلوا اهل الذمة عقيب قوله اقطوا المشركين او غير مستقل
 كالاستثناء والشرط وغيرهما وايضا لو لم يكن النسخ مقاضا للحكم
 منها فنما وقال القاضي ابو بكر النسخ رفع الحكم الشرعي بطريق
 شرعي متبراه ورد قول القاضي بان الحوادث الراجع للحكم اليه
 ضد السابق اي هو استقبا بلان لا ضياع اجتناعها ولا ترجيح لاحدها
 في القوي على الاخر فاذا تساويا فليس رفعه اي رفع الحكم للحيث السابق
 بالحكم المستحب اولى من دفعه ان من دفع الحكم الى احدث بالحكم السابق
 لكونه كل منهما في قوة الاخر وفيه اي في هذا الفصل مسائل ستة **المسألة**
الاولى في بيان جواز النسخ ووقوعه فنقول انه اي النسخ
 جائز عقلا وواقع سيما خلافا لبعض المسلمين واحاله اليهود
 لا مطلقا فانهم على ثلاث فرق شيعونية وعنانية ومجسوتية فالاول
 منهوه عقلا وواقع سيما خلافا لبعض المسلمين واحاله اليهود
 ووقوعه وان مجدا صلى الله عليه وسلم لم ينسخ شيعة موسى بل بعث
 النبي اسرائيل لما اي الدليل على ما قلناه من ثلاثه اوجه الاول
 وهو دليل على الجواز فقط ان حكمه اي حكم الله تعالى في الواقع ان يبع
 المصالح اي مصالح العباد واغراضهم بحسب الاوقات والاشخاص
 كما هو منزهب المعترضة فتتغير الحكم اي تعلقه بتغيرها اي المصالح
 فانما نقطع بان المصلحة قد تغير بحسب الاوقات كما تنقير بحسب
 الاشخاص والا اي وان لم يتبع حكم مصالحهم فليس لفعله لمية لانه لا
 يسئل عما يفعل فله تعالى ان يفعل اي يغير الاحكام من غير غرض
 كيف شاء مثل ان يامر بصوم اخر رمضان ومنه عن صوم
 اول شوال فنبأ وحكم كيف يريد فهذا مما يدل على جواز عقلا
 والثاني ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثبتت بالدليل القاطع
 كما هو مذكور في الكتب الكلامية فهو صادق في جميع ما نقل عنه عليه السلام
 وقد نقل عليه السلام لنا قوله كما ما ننسخ من آية او ننسخها اي
 نفي جوازها ناسخ جبري فيها او مثلهما وجب الدلالة ان استدلنا بالقرآن

الحكم

وهو اوجه الاصلية في منه

ابن اسمعيل دون حج

محمد الله تعالى

كما اذا قال السامع ثم يوم الخميس ثم قال قبل مجيء لا تتم يوم الخميس
 خلافا للمعتزلة والصريح **قلت** على جواز نسخ الوجوب قبل العمل
 ان ابراهيم على بنينا وعليه الصلوة والسلام امراى امر الله تعالى
 ولله بتدليل قوله تعالى حكايته عن ولد الذبيح يا ابي افضل ما امر
 جوبا بقوله يا بني انى ارى في المنام انى اذ بك ما اترى فدل
 على ان المأمورة بالذبح اذا هو المذكور لا غير وتبدل قوله تعالى حكايته
 عن ابراهيم عليه السلام ان هذا الهوا البلاء المبين فلم يكن مأمورا بالذبح
 بل بمقدما على ما قبله لم يكن ذلك بلاء مبينا وتبدل قوله تعالى
 وفديناه بنج عظيم فانه لو امر بالمقدمات دون الذبح لما احتج
 الى الفداء الذى هو بدل المأمورة وقد اتى بالمقدمات ولان الفداء
 اما هو بدل ام خاص وهو تلك النفس فيخرج الى فداء فثبت
 بانه الوجوه الثلاثة انه امر بالذبح وجب عليه فسخ ذلك الوجوه
 قبله اى قبل وقت التمكن من فعل الذبح لانه لم يفعل فلو كان
 مع حضور الوقت لكان عاصيا **قيل** لانه ان ابراهيم عليه السلام
 كان مأمورا بالذبح في الواقع بل تلك الامايت كليات بناء على ظنه
 وذلك انه لما امر بمقدمات الذبح من الاضحية واخذ السكين غلب
 على ظنه انه مأمور بالذبح **قلت** في جوابه انه عليه السلام اذا كان مأمورا
 بالذبح بحسب ظنه كان مأمورا به في الواقع اذ لا يخطئ ظنه لانه قال
 عليه السلام ظن المؤمن لا يخطئ فظن النبي اولى بان لا يخطئ خصوصا
 في قتل الولد المحرم بحسب الاصل **قيل** سلمنا انه امر بالذبح لكن لانه
 نسخ قبل فعله فانه عليه السلام امتثل فانه روى انه عليه السلام
 قطع شيئا من الخلق ثم بعد ذلك قد التأم فوصل ولهمذا قال
 تعالى قد صدقت الرواية **قلت** في جوابه لو كان كذا اى لو كان ابراهيم
 عليه السلام ممتثلا لم يخرج الى الفداء اذ الاحتياج اليه انما يكون عند
 عدم الاثبات بالمأمورة لكونه بدلا عنه لكنه احتج اليه لقوله تعالى وقدئذ
 بذبح عظيم **قيل** لو كان نسخ الشيء قبل فعله لكان الشخص الواحد

لا يوجب الاصل بناء الذبح فيكون هو المأمور
 به دون مجرد المقدمات لان الاست
 بها دون لا يوجب الى تلف النفس

بالنسبة

كان الشخص

بالنسبة الى الفعل واحد في وقت واحد مأمورا ومنه يتبين الى الحد
 بالفعل الواحد في الوقت الواحد لا يوجب ولا ينهى لاستلزام التكليف
 بالمال **قلت** في جوابه انما يكون محالا اذا كان الغرض حصول
 الفعل واما اذا كان للاحتياط المقصود ابتلاء المأمور احتياجا
 وامتناعا فيجوز وهو معنى قوله يجوز للابتلاء مثلا بقول السيد
 له بعد اذ ذهب غدا الى موضع كذا رجلا وهو لا يريد فعله بل امتناعا
 ثم لما علم شتمه لم يقوله لانه لا تذهب المسئلة **الرابعة**
 في بيان انه هل يجوز نسخ حكم بلا بدله او ببدل اقل منه ام لا فنفق
 يجوز النسخ اى نسخ حكم بلا بدله او ببدل اقل منه خلافا لقدم
 لنا المصنف الوقوع كنسخه وجوب تقديم الصدقة الخوى اى تقديم
 الصدقة على الخوى فانه نسخ بلا بدله فلو كان واجبا لم ينسخ بلا بدله
 ونسخه الكلف عن الكلف الثابت بقوله ودع اذ بهم وقوله كم ديك
 بالقتال اى بايات القتال او بوجوبه فانه نسخ ببدل اقل منه
 وكذا نسخ صوم عاشورا بصوم رمضان استلزم المانع عن
 النسخ بلا بدله على ما ادعاه بقوله تعالى ما ننسخ من اية او ننسخها
 نأت بجيها الاية فانه يدل على ان لا يكون الا ببدل جيز من النسخ
 او مثله فلا يجوز بلا بدله او ببدل اقل لانه ليس بخير بالنسبة
 الدنيا **قلت** في جوابه المانع نأت بآية اخرى مثله في الثواب
 او الكثر ولا يلزم منه الاثبات بحكم متعلق بالفعل الذى كان الحكم
 المنسوخ متعلقا به سلمنا لكن رقبا يكون عدم الحكم الحاصل من النسخ
 بلا بدله اى حكم اخر متعلق بما تعلق به المنسوخ اولاه بالبدل او
 البديل الا نقل بدلا عن الحكم المنسوخ خيرا منه اما الاول فظاهر
 اذ فيه الانتقال من العسر الى اليسر اما الثانى فلانه اكثر ثوابا لنقل
 صلي الله عليه وسلم افضل الاعمال اخرها اى استحقاق المسئلة
الخامسة في بيان اقسام المنسوخ فنقول قد ينسخ الحكم دون
 الكاوة مثل قوله تعالى في المتوفى عنها زوجها ما نفع الى الجور الاية فانه
 مثبت في المصاحف متعلق في الصلوة وقد نسخ حكمه بأربعة اشهر وعشرا

والمدونات الشريعة
هو المحقق والمحقق
منه

وأنما قلنا من القرآن
لأن السنة أيضا منزلة
منه

كما ترى وبالعكس أي قد نسخ الملاحق دون الحكم مثل ما نقل عن
رضي الله عنه أنه قال ما أنزل الله تعالى في كتابه الشريعة والشريعة
أدواتها فإن جوبها البتة نكالا من الله وسوله والله عز وجل حكيم
فإن الحكم وهو وجوب الرجوع على المحصن والمحصنة باق اتفاق مع
نسخ الملاحق وأما جاز نسخ أحدهما دون الآخر لأنها عبادتان
منفصلتان فجاز رفع أحدهما مع بقاء الآخر وقد ينسخ أي
الحكم والملاحق معا كما روى مسلم عن عائشة رضي الله تعالى عنها
أنها قالت كان فيما أنزل من القرآن عشر رخصات فحرمات
فمنسوخة خمس أي خمس رخصات معلومات فإن حكمه وملاحقه
منسوخان عند الجمهور **المسئلة السادسة** في بيان أنه هل
يجوز نسخ الخبر المستقبل أم لا نقول لا خلاف في أن التكليف بالآداب
بشيء من عقلي أو عادي أو شرعي كوجود الباري وإحراق النار وإلحاق
دين ثم نسخ بعد ذلك جاز وأما الخلاف في نسخه بنقيضه بأن يكلف
الأخبار بنقيض ذلك الشيء لا إذا قيل أخذناه النسخة المحرقة ثم قال
أخبرنا بها ليست محرقة والمختار عندنا كشعره الجواز طلاقا للمعتزلة بناء
على أصلهم في حكم العقل لأن أحدهما كذب والتكليف به قبيح وأما نسخ
مدلول الخبر فقبيل تفصيل فإن كان مدلوله ما لا يتغير كوجود الباري
وحدوث العالم لا يجوز نسخه بالاتفاق وإن كان مما يتغير كما كان زيد
مثلا وكفره فإن كان حاضيا فالجمهور على عدم جواز نسخه إذ الماضي ارتفع
وانقضى فلا يحتاج إلى دفعه وقال الألباني في المحصول يجوز الاحتجاج
بأن الخبر إذا كان عن امرأه كقولها إذا عرفت نوحا ألف سنة
جاز أن يثبت من بعدائه ألف سنة إلا عشرين عاما ورد بأنه ما كذب
أو باده وكلها على الله تعالى وإن كان مستقبلا فعند الجمهور وعبد
البار وعبد الله البصري أنه يجوز نسخ الخبر المستقبل وهو مختار
المصنطاب تراه خلافا لما في هاشم والقاضي والجبايشي على ما نقل الجباري
لنا على المذهب أنه محتمل أن يقال أي يقول السابق لا عاقبت
الزاني أبدا ثم يقال بعد أردت سنة إذا لا يلزم من فرض وقوعه

غادر

محال **قيل** لا يجوز نسخ الخبر المستقبل لأنه يوم الكذب لأن المتبادر
منه لا يظنهم السامع إنما هو استيعاب المدعى الخبر بها وإيهام القبيح
قبيح وأما قال يوم ولم يقل يوجب لا إذ لفظ التأني لا بعيد
قطعه الاستمرار حتى يوجب الكذب بل إنما يفيد ظنوه بلزم إيهام الكذب
قلنا في جوابه أن نسخ الأمر أيضا يعين البداء وهو ظهور الشيء
بعد ضفائه فلو امتنع نسخ ذلك للإيهام لا امتنع هذا أيضا لكن
نسخ الأمر جاز بالاتفاق فما كان جوابا لكم جواب لنا وأما مال
يوم البداء إذ ليس النسخ نصا في بيان الانتهاء وإنما اختلف
في كونه بيانا **الفصل الثاني** في بيان أقسام النسخة والمنسوخة
وهما إما أن يكونا كتابين أو سنتين أو أحدهما كتاب والآخر سنة
أما القسم الأول فقد مر البحث عنه في جواز نسخ بعض القرآن
في المسئلة الثانية من الفصل الأول من هذا الباب وأما
القسمان الآخران فقد أوردتهما المصنطاب في المسئلة الأولى
والثانية من هذا الفصل وفيه أي في هذا الفصل مسائل
خمس **المسئلة الأولى** فيما يكون أحدهما كتابا والآخر سنة متواترة
بأن يكون المنسوخ كتابا والنسخ سنة أو بالعكس فبيان الأول
الأكثر أي أكثر الأئمة اتفقوا على جواز نسخ الكتاب بالسنة
المتواترة واحتجوا عليه بأنه لو لم يجوز نسخ الكتاب لكان
الثابت بآية الجلد في حق المحصن بفعله عليه السلام وذلك لأن
وجوب الجلد ثبت بآية الجلد ثم نسخ برجمه عليه السلام ما عدا الأسليح
وبالعكس أي اتفقوا أيضا على جواز نسخ السنة بالكتاب والدليل
عليه أيضا الوقوع كنسخ القبلة أي نسخ وجوب التوجه إلى القبلة
التي كانت بيت المقدس فإن وجوبه ثبت بالسنة وقد نسخ
بالكتاب وهو قوله تعالى فوجهك شطر المسجد الحرام قال المصنطاب
في المحصول والمشافعي رضي الله عنه قول بخلافها أي نقل
عنه القول بعدم جواز نسخ الكتاب بالسنة وبالعكس دلالة

من الباب الخامس
من الكتاب الأول

وبما أن الثاني وهو جواز نسخ السنة
بالكتاب وهو المراد بقوله
و

اى دليل الشافعي رضي الله عنه في الاول وهو نسخ الكتاب
 بالسنة المتواترة قوله تلك ما نسخ من آية او نسخها نأت بحج
فيها او مثلهما فانه يدل على ان النسخة اما خيرة من المنسوخ او مثل
 له ولكن السنة ليست مثله للكتاب ولا خيرة فلا يكون ناسخة للكتاب
 وايضا الضم في نأت راجع اليه تعالى فيجب ان لا ينسخ الا بما اتي به
 وهو القرآن ولهذا قال تعالى لم تعلم ان الله على كل شيء قدير فاشعر
 على ان الاية بالخيرة او المثل هو المختص بحال القدرة فلا يكون النسخ
 بالسنة فان الآتي بها هو الرسول عليه السلام ورد هذا الدليل بان
 السنة هاهنا وحى ايضا اى حاصلة بالوحى لقوله وما ينطق
 عن الهوى ان هوى الاوحى فالحق فالآتي بها هو الله تعالى وما الخيرة
 او المثل فالمراد بها الاصل في التحليف والافق في الثواب وفيها
 اى ودليل الشافعي في كل من المسائلين وحاشي الكتاب بالسنة
 وبالعكس قوله وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم
 والتسكية في الاقول فلان الآية دالة على ان السنة تبين جميع
 القرآن لان ما في قوله ما نزل اليهم عامة فلو كانت السنة ناسخة
 لم يكن مبيته بل رافعة وفي الثاني لانه قد تقرر ان السنة جديدة
 للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبيتها لان النسخ بيان انتهاء
 الحكم وذلك دور فاعلم ان الآية دالة على الحكيم واحبيب في الدليل
 الاول بان النسخ بيان اى بان لا نمان النسخ مناف للبيان بل هو
 عينه فانه بيان انتهاء الحكم لارفع وعورض في الثاني بقوله تعالى في صفة
 القرآن ونزلنا عليك القرآن تبينا لكل شيء فانه يقتضى ان يكون الكتاب
 بيانا للسنة كما ان قوله تعالى لتبين للناس يقتضى ان يكون السنة
 مبيته للكتاب فلما تعارض سقط الاستدلال بهما والاولى في الجواب
 ان يقال الاستدلال بقوله تعالى لتبين للناس على الحكيم معا لا
 يستقيم لان البيان ان لم يكن منافيا للنسخ فلا يحج الاستدلال
 به على امتناع نسخ الكتاب بالسنة وان كان منافيا فلا يحج الاستدلال
 به على العكس المسئلة الثانية في بيان ما يكون النسخ والمنسوخ

سنة

الدليل

لشتر

سنتين لا ينسخ الخبر المتواتر من السنة بالاحاد منها لان
 خبر الاحاد ظني والمتواتر قطعي فلا ينسخ الاخير بالاول لان
 القاطع لا يدفع بالظن وفيه اشعار بان الكتاب لا ينسخ
 بالاحاد ايضا وان المتواتر ينسخ بمثله قيل قد وقع نسخ
 المتواتر بالاحاد في قوله تعالى لا اجد فيها وحى الى محمدا على طاع
 بطعه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه ذلك
 على ان غير المذكورات في الآية بطريق الاستثنا غير صرام ويروى
 متسوخ جازي بالاحاد انه اى النبي صلى الله عليه وسلم
 من كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطيور واذا
 ثبت نسخ الكتاب بالاحاد فنسخ السنة المتواترة به اولى
قلنا في جوابه ان الآية ليست منسوخة وذلك لانها دلت
 على ان الرسول عليه السلام كان مأثورا بان يقوله لهم لا اجد في الوحى
 غير المحرمات المذكورة ولهذا قال اوحى بلفظ الماضى فبقي ما عدا
 المذكور في الآية على الاباحة الاصلية وانه يكون النهى عن الكل وى الذاب
 والمخلب رافع لهما وهو ليس بنسخ وتقدري ان يكون الاية متناولة
 للاستقبال ايضا فالحديث مختص لا ينسخ وهو معنى قوله
 لا اجد للحال فلا نسخ المسئلة الثالثة في بيان ان الاجماع
 لا ينسخ ولا ينسخ به اعلم ان معقود هذه المسئلة معقودة على
 مقدمة وهي ان الاجماع انما يتعقد ليل بعد وفاته عليه السلام
 اذ في صفة الانقياد بدون قوله لا يتصور لانه سيد المؤمنين وان وجد
 قوله لا اعتبار بقوله لا يقوله غيره واذا كان المعبر قوله فالدليل
 في النص لا الاجماع لاستقلاله بحجة وفيه يلزم ان لا ينسخ الاجماع بالنسخ
 لان النص يتقدم لعدم الفقاوه الا بعد وفاته عليه السلام والنسخ
 يجب ان يكون مؤخر ولا ينسخ ايضا باجماع اخر اذ ذلك انما
 يكون اذ انقصد الثاني بخلاف الاول ولا يتعقد الاجماع بخلاف
 اى الثاني بخلاف الاول لانه يكون عن دليل البينة فان كان قياسا

قيل

فباطل لما لفته الاجماع الاول وان كان نصا فكذلك تقدم البتة ولما
 مبطلان الاول لان عقوده على خلاف النص ولا يعقد القياس ايضا بخلاف
 الاجماع لان شرط صحته ان لا يخالف اجماعا فثبت ان الاجماع لا يسخى
 مطلقا انما النص اما النص او الاجماع او القياس وكل باطل
 اما النص فلا يخالف العقول والاجماع على خلافه ولما الاجماع فثبت
 انعقاده على خلاف اجماعه وما كان سبب امتناعها معلوما
 عبر بقوله اما النص والاجماع وظاهر ان واما القياس فملزوم والم
 بزوال الشرط اي فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع فاذا انعقد
 الاجماع على خلافه زال القياس لزوال شرطه وزوال المشروط
 لزوال الشرط لا يستلزم نسخا والقياس اما لا يسخى بقيا من
 اجلي اي اوضح واظهر منه لان امانة وصف الاجلي اقوى من
 امانة وصفه ولا يسخى بالقياس الاضطراري وهو ظاهر ولا بالنسخ الاجماع
 اذ لا يتحقق ليل عند ظهورها بخلافه واما صرح المصنف بطلانه فثبت
 في القياس الاجلي لان غير امان نص او اجماع او قياس مساو
 للاول او اضع منه وعين نسخته باطل اما الاول والثاني فلو زال
 القياس بزوال شرط كائنا واما الثالث فلا مناص عن الترجيح للاجماع
 واما الرابع فلو استلزمه تقديم المرجوح على الراجح وقد علم من كلامه
 طاب ثراه ان القياس قد يكون ناسخا وقد يكون منسوخا لكنه لا يسخى
 به الا قياسا اضا اضع منه لا لا يسخى الا قياسا اجلي المسئلة
الرابعة في بيان كون الفحوى منسوخا وناسخا منسوخا الاصل
 اي المعنى الاصل المتيقن من الكلام او لا كتحريم المتأنيف مثلا الثابت
 بقوله تعالى ولا تقبل لهما افي يستلزم نسخ الفحوى اي مفهوم الواقعة
 كحرية الطيب وغيره لان الاصل كالاساس الموقوف عليه الفحوى و
 رفع الموقوف عليه مستلزم رفع الموقوف وقيل عليه لان الموقوف
 على الاصل بل على الدلالة والى باقية وان نسخ الحكم وبالعكس اي نسخ
 الفحوى يستلزم نسخ الاصل ايضا لان الفحوى لازم للاصل ولا يخفى

ولا يسخى به اي بالاجماع
 شئ من النص والاجماع
 والقياس صحيح لان
 التسوية يجمع

ان نفي الاستلزام نفي ملزوم وهو ما ذكرنا فثبت ان جواز كون الفحوى
 منسوخا لجواز ملزومه وان كان ملزوما فهو كونه الاصل منسوخا بالاتفاق
 وكذا يجوز كونه ناسخا واليه اشار بقوله والفحوى يكون ناسخا بالاتفاق
 لما ذكره الامام في المحصول وهو انه قال لان دلالة ان كانت لفظة
 فلا كلام لكونها في كسائر الدلالات اللفظية وان كانت عقلية
 فهي يقينية فيقتضي النسخ لا محالة قال السيد العبد وفيه نظر لان
 النسخ يجب ان يكون طريقا شرعيا لا عقليا واعلم ان الراجح عند النص
 طاب ثراه ان دلالة الفحوى من باب القياس كما ستعرفه وقد تقدم
 قريبا من كلامه ان القياس ايا يكون ناسخا لقياس اضا اضع منه
 فيكون الفحوى كذلك فانهم المسئلة الخامسة زيادة صلوة
 على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء عند الجمهور لانه امار في
 اوبيان انتهاء حكمه ولم يتحقق شئ منها قيل وهو قول بعض
 اهل العارفة زيادتها بغير الوسيط اي يجعل ما كان وسطا غير
 وسط فيكون نسخا لا مراما لمحافظة على الوسطية قوله حافظوا على
 الصلوات والصلوة الوسطى قيل في جوابه وكذا زيادة العبادة
 يعني ان كون الشئ وسطا او اضا امر صفي لا حكم شرعي فلا يكون
 رفعه نسخا والالزام ان يكون زيادة العبادة المستقلة نسخا ايضا
 لانها تجعل العبادة الاضرة غير اضرة وليس كذلك بالاتفاق
 امار زيادة شئ لا يستقل مثل ركعة وحجها كسجود او شرط او صفة
 فاختلفوا فيه فكذلك اي لا يسخى بغيره عند الشافعي رضي الله عنه
 وكذا عند الحنابلة كونه عند الحنفية وجمهورهم لانه لا يرفع الاضرة
 بدون هذه الزيادة وهو حكم شرعي وفريق قوم بين مانعاه المعلوم
 وبين ما لم ينفه وقالوا بنسخه في الزائد فان نفاه مفهوم الاول
 كان نسخا كما لو قال علي السلام في الغنم المعلقة الزكوة بعد ان قال
 في الغنم السائمة الزكوة وان لم يكن ينفيه فلا يكون نسخا كزيادة القريب
 على الجلد وعشرين سنوا على حد القذف ووصف الرقبة بالامان بعد
 اطلاقها وقال القاضى محمد الجبار بين ما ينفي اعتداد الاصل

ان نسخ كلامه

زيادة على ركعات صلوة

لان الزيادة فيه اثبات شئ
 مع شئ لا يرفع شئ بغير الثبوت

وبين ما لم ينفيه اي قال ان كان الاثر محرجا للاصل عن الاعتدال
اي موجب لاستيفاء الوصف وحده كما كان يفعل اولاً فانه يكون نسخاً
كزيادة ركعة او ركوع او سجدة وان لم يكن كذلك بل فعله معتد به و
الزيادة ما يلزم ضمة اليه فلا يكون نسخاً كزيادة التعريب على الجلد
والعشر على الحز وقال ابو الحسن البصري ان لقي الزائر ما
ثبت شرعاً اي حكماً تاباً بالشرع كان نسخاً والاى وان ما ينف
حكماً شرعاً بل حكماً اصلياً كالبراءة الاصلية فلا يكون نسخاً لم يرفع
على ما ذهب اليه البصري سئلين فقال زيادة ركعة على ركعتين
متصلة بها نسخ لا مستغفراً بها الشبهة اي لانها رفعت حكماً شرعياً
وهو وجوب التشهد عقيب الركعتين ووجوبها حكم شرعي
وزيادة التعريب على الجلد ليس بنسخ لانها رافعة للبراءة الاصلية
اعني عدم وجوب التعريب وهي ليست حكماً شرعياً **خاتمة**
اعلم ان مقصود المصطاب ثراؤه من بيان الطرق التي يعرف بها
كون الشيء نسخاً ومنسوخاً او لا كان ذلك متعلقاً بجميع انواع
النسخ ذكره اصلاً وتمامه خاتمة وحاصله ان النسخ قد يعرف
بتنصيص الشارع عليه ولم يتعرض المصطاب ثراؤه لموضوعه
وقد يعرف بالتاريخ فاذا علم بطريق ما ان احد الدليلين المتناهيين
متأخر عن الاخر كان نسخاً له فلو قال الراوي هذه الآية نزلت
قبل تلك او هذا الحديث سابق على ذلك قيل اي قبلناه وان
كان قوله يقتضي نسخ المتواتر بالاحاد وسببه ان النسخ حصل بطريق
البيع بخلاف ما لو قال هذا منسوخ فانه لا يقبل لجواز ان يقوله
اي ذلك القول عن اصحابه ولا نراه نحن ما يراه اي لا يكون اختراجه
واجب الاتباع علينا اذ لا يجب على المخبر اتباع مجتهداً ولا فرع
المصطاب ثراؤه من الكتاب الاول من الكتب السبعة شرعاً في
الكتاب الثاني منها فقال **الكتاب الثاني في السنة**
وهي لغة الطريقة والسيعة قال الله تعالى قد ضلت من قبلكم سنن
فبيروا في الارض اي طرق وقال الهذلي شعر

فلا

فلا تجز عن من سننه انت شراً فاول راض سننه من ربه
واصطلاحاً هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم او فعله
اي يطلق على ما يقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر عنه عليه السلام
من الافعال الاقوال التي لم يثبت لها حجة وهذا هو المراد هنا او تقرير
ما صدر عنه غير القول ولما كان التقرير عبارة عن الكلف عن الانكار
والكلف فعل لم يفروه المصطاب ثراؤه بالذكر لجعله داخل في الفعل
وانما اتى باو الدالة على التقسيم للاعلام بان كل من القول والفعل
يصدر عن عليه اسم السنة وقد سبق مباحث القول في الكتاب
الاول بانواعها من كونه امر او نهياً عاماً او خاصاً مطلقاً ومقيداً
بجمل ومبيناً نسخاً ومنسوخاً فلا حاجة في هذا الكتاب الى بيانها
لاشتمالها في هذا الجمع والكلام الآن في الافعال وحجتها وطرق
ثبوتها التي ثبتت الافعال بها ومن الاخبار وجعل المص
طاب ثراؤه في بابي **الباب الاول** اي من الكتاب الثاني
في افعاله عليه السلام وفيه اي في هذا الباب مسائل خمس
المسألة **الاولى** ان الانبياء عليهم السلام معصومون بآي
المسألة مقدمة لما بعدها اذ الاستدلال بافعالهم متوقف على عصمتهم
عليهم السلام لا يصدر عنهم ذنب من الكبائر والصغائر عمداً او
غير ذلك الا الصغائر سهواً والتقرير اي تقرير الدليل على ذلك
مذكور في كتاب المصباح للمصطاب ثراؤه في الكلام اي شرحناه
تدريجياً ان المواد من العصمة ما اذا من اراد فليطالع ثمة المسألة
الثانية في ان فعله اي فعل النبي عليه السلام المجرى عن القران
الدالة على جهة من الجهات بل يدل على حكم من الاحكام الخمسة
بالنسبة الدنيا لا فقيهه من اذهب ارتفع فتقول فعلة عليه السلام
المجرى عن القران الدالة على جهة من الجهات يدل على الاباحة اي اباحة ذلك الشيء
عند مالك رحمه الله وتدل على الذنب عند الشافعي رضي الله عنه
وعلى الوجوب عند ابن سريج واي سجد الاصططري واي على بن
خزيان الشافعيون رحمهم الله وتوقف ابو بكر الصفي في الحكم
انما ياتي بالسنة

فلا تجز عن من سننه انت شراً فاول راض سننه من ربه
واصطلاحاً هو قول الرسول صلى الله عليه وسلم او فعله
اي يطلق على ما يقابل الفرض من العبادات وعلى ما صدر عنه عليه السلام
من الافعال الاقوال التي لم يثبت لها حجة وهذا هو المراد هنا او تقرير
ما صدر عنه غير القول ولما كان التقرير عبارة عن الكلف عن الانكار
والكلف فعل لم يفروه المصطاب ثراؤه بالذكر لجعله داخل في الفعل
وانما اتى باو الدالة على التقسيم للاعلام بان كل من القول والفعل
يصدر عن عليه اسم السنة وقد سبق مباحث القول في الكتاب
الاول بانواعها من كونه امر او نهياً عاماً او خاصاً مطلقاً ومقيداً
بجمل ومبيناً نسخاً ومنسوخاً فلا حاجة في هذا الكتاب الى بيانها
لاشتمالها في هذا الجمع والكلام الآن في الافعال وحجتها وطرق
ثبوتها التي ثبتت الافعال بها ومن الاخبار وجعل المص
طاب ثراؤه في بابي **الباب الاول** اي من الكتاب الثاني
في افعاله عليه السلام وفيه اي في هذا الباب مسائل خمس
المسألة **الاولى** ان الانبياء عليهم السلام معصومون بآي
المسألة مقدمة لما بعدها اذ الاستدلال بافعالهم متوقف على عصمتهم
عليهم السلام لا يصدر عنهم ذنب من الكبائر والصغائر عمداً او
غير ذلك الا الصغائر سهواً والتقرير اي تقرير الدليل على ذلك
مذكور في كتاب المصباح للمصطاب ثراؤه في الكلام اي شرحناه
تدريجياً ان المواد من العصمة ما اذا من اراد فليطالع ثمة المسألة
الثانية في ان فعله اي فعل النبي عليه السلام المجرى عن القران
الدالة على جهة من الجهات بل يدل على حكم من الاحكام الخمسة
بالنسبة الدنيا لا فقيهه من اذهب ارتفع فتقول فعلة عليه السلام
المجرى عن القران الدالة على جهة من الجهات يدل على الاباحة اي اباحة ذلك الشيء
عند مالك رحمه الله وتدل على الذنب عند الشافعي رضي الله عنه
وعلى الوجوب عند ابن سريج واي سجد الاصططري واي على بن
خزيان الشافعيون رحمهم الله وتوقف ابو بكر الصفي في الحكم
انما ياتي بالسنة

اشياء

عليه السلام اما واجب او مندوب لا متناهي ان يكون مكرها او حراما
لما من اراد ان يمتد قواعد بها يعرف جهة فعله عليه السلام من الامور الثلاثة
ليكنها المتأخرى هي اما عامة تعم الثلاثة واما خاصة لواحد منها والقسم
الاول اربعة اشار اليها المصططاب ثراه بقوله جهة فعله اما بتنصيبه
اي بان ينصب عليه السلام قوله على وجوب الفعل او الذنب او الاباحة
او التسوية عليه السلام ذلك على اي يفعل علم جهة كذا اذا قال عليه السلام
هذا الفعل صلوة مسأول للفعل الفلاني وذلك الفعل قد علمت جهة
ولم يخرج الامام ولا مختصرا وكلامه بالتسوية نعم وكما يعلم ايضا
بالخير بينه وبين فعل ثبت جهة قالوا لان الخير لا يكون بين حكمي
مختلفين اي بين واجب ومندوب او مندوب ومباح ولما كان الخير
بين الفعلين على هذا التقدير تسوية بينهما غير المصططاب ثراه بالتسوية
لانها اعم وهذا من محاسن كلامه او تسوية بما علم انه اي ان فعله
احتقال اية دللت على احدها خاصة مثلا اذا علم ان الفعل الفلاني
اشمال لاية دللت على الوجوب مثلا فاذا سوى بينه وبين فعل اخر
علم ان ذلك الفعل ايضا واجب وكذا القول في الذنب والاباحة وهو معطوف
على قوله بتنصيبه وما فيه مصدرة تقديره او يعلمنا انه اي او تسوية
بما علم انه بيانها اي يفعل يعلم ان ذلك الفعل بيان لاية محالة دللت على
احدى الجهات حتى ادلت الاية على اباحة شئ مثلا وذلك الشئ محال
وبينه بفعله فان ذلك الفعل يكون مباحا لان البيان كالمبين وهو مرفوع
عطف على قوله امثال وأشار الى القسم الثاني بقوله وخصوصا
وهو معطوف مجزوف اي يعرف جهة فعله عما يكاد وخصوصا
يعرف الوجوب بثلاثة اشياء بامارات التي جعلها الشارع علامات
عليه كالصلوة باذان واقامة فانها امارتان للوجوب ويكون اي الفعل
موافقة نذر اي موافقا لفعل نذره كما اذا قال ان هزم العروة فليلة
على صوم الفطر فصام الفطر بعد العروة او يكون فعله ممنوعا محظورا
شرعا لولم يجب اي لولم يكن واجبا كالركوع في الزمان في صلوة الخشوف
وذلك لان زيادة ركن فعلي تبطل الصلوة فلم يكن واجبا لثانها عند غير

لعل

وتعرف الذنب خصوصا بقصد القرينة ان يكون الفعل مائيا على
قصد القرينة مجرد اذ ذلك عن امان تدل على خصوص الوجوب او الذنب
فانه يدل على انه مندوب لان الاصل عدم الوجوب وكونه ان ويعلم الذنب
ايضا يكون الفعل قضاء ومندوب متقدم اذ القضاء عاقل الاداء
المسئلة الرابعة الفعلان اي فعله النبي عليه السلام لا يتعارضان
اي لا يتصور التعارض بين فعليه بحيث يكون احدهما ناسيا للاخر او
مختصا له لانها ان لم يتناقض احكامهما فلا تعارض وان تناقضت
فذلك ايضا لانه يجوز ان يكون الفعل في وقت واجبا في مثل ذلك الوقت
بخلافه من غير ان يكون مبطلا الحكم الاول لانه لا يحكم للافعال بخلاف الاقوال
نعم اذا كان مع الفعل الاول قول مقتضى الوجوب تكراره فان الفعل
الثاني قد يكون ناسيا او مختصا لذلك القول كما سيقى لا للفعل فلا
يتصور التعارض بين الفعلين اصلا بل اما ان يقع بين القولين
وقد ذكره المصططاب ثراه في الكتاب السادس او بين القول والفعل
وقد ذكره ههنا وله ثلاثة احوال الاول ان يكون القول متقدما
والثاني عكس والثالث ان يجعل الحال اشار الى الاول بقوله
فان عارض فعله الواجب اتباعه قولاه متقدما نسخه اي
نسخ الفعل القول ثم ان كان ذلك القول مخصوصا به عليه السلام
نسخه في حقه وان كان مخصوصا بنا نسخ في حقنا وان كان يشتملنا
واياه نسخ في حقنا وحقنا اما في حقنا فظاهر واما في حقنا فلكونه
واجب الاتباع وأشار الى الثاني بقوله وان عارض اي لا يفعله الواجب اتباعه
قولا متاخرا عن الفعل المذكور عاما اي متنا ولا يصلح له عليه
وسلم ولما في العكس اي نسخ القول الفعل في حقه وحقنا للملا
يلزم الغاء القول والا ان لم يكن عاما فان اختص ان قوله المتأخر
به ان بالنسبة للام نسخه اي القول الفعل في حقه عليه الصلوة
واللام لا في حقنا وان اختص اي قوله المتأخر بنا حقنا هذا القول
عن حكم ذلك الفعل اذا ورد قبل صدور الفعل منا ونسخ حكمه عشا
بعده ان بعد صدور الفعل منا هذا اذا علم تقدم احدهما على الاخر

مثلا ان يقول الله صام عاشورا وقد علمنا
وجوبه ووجوبه التامة في كل ما شورا
ثم قال قولا عاما مثلا ان قال لا يجوز لنا
صوم عاشورا فكذلك هذا القول نسخي
الفعل عن الجميع

الذي ذكرنا من الامور الثلاثة
التي هي منسوبة

قالوا انما كان مختصا بنا او عاملا ولنا دون ما كان مختصا به او لا يستلزمه
ذوات العدد او اعزل الاضام
بذلك

وان جهل التام بان لم يعلم ان الفعل متقدم او القول فالأخذ بالقول
في حقنا فيما كان مختصا بنا او عاملا ولنا دون ما كان مختصا به او لا يستلزمه
ان يستلزم القول بالانابة دون الفعل فان القول لا يختص في دلالة
الى انضمام فعل الى غلات الفعل فان لم ينضم اليه القول لا يدل على وجوب
الاتباع **المسئلة الخامسة** في بيان انه عليه الصلوة والسلام هل يعتد
بشرع من قبله من الانبياء ام لا فنحسب المصططاب ثراه الى انه عليه السلام
صل النبي يعتد بشرع اي بشرعة من قبله من الانبياء لانه نقل انه عليه
السلام كان ينحى ويقطف ويحشث **المسئلة السادسة** ويعتزل النساء وترويض نفق للزينة
والنصفية والتخلف في غار حرا وفيه الاشياء لا يعرف الا بالشرع اذ لا
يحال للعقل فيها وليس ذلك بشرعة اذ لم يكن معها بعد فهو شرع
من قبل لم يختلفوا في ذلك فبعضهم نسب الى شرع ابراهيم وبعضهم
الى شرع موسى وبعضهم الى شرع عيسى على نبينا وعليهم الصلوة والسلام
وهم من قال انه عليه السلام لم يكن متعبدا بشرع ووليد دليل من قال
انه عليه السلام بعد النبوة لم يكن متعبدا بشرع وسبب بحثنا ان الله واليه اشار
بقوله وفيه لا يؤمن من توقف في ذلك ولم يشر المصططاب ثراه اليه وبعدها
اي اما بعد النبوة فالأكثر على المنع من تعبد بشرع غير شريعته وقيل
بل كان متعبدا بذلك اي مأمورا باخذ الاحكام من كتبهم كما قال الامام ولذا
عبر عن المصططاب ثراه بقوله وقيل امر بالاقتباس اي اقتباس الاحكام
من الشرايع السابقة وهذا المذهب يعتز عنه بان شرع من قبلنا مشروع
لنا وبكيفية ان يكتب هذا القول اي يد على بطلافة وجهان الاول
انه لو كان مأمورا بالاقتباس من شرايعهم لما انتظر الوحي في الوقايع
الا بعد البحث عن تلك الشرايع وحصول العلم بحقوقها عن بيان حكمها
لكنه عليه السلام كان ينتظر الوحي من غير التفريق بين شرايعهم فعمل
انه لم يكن مأمورا بالاقتباس والى ما ذكرنا اشار بقوله **انتظار الوحي** وكذلك
انتظار الوحي والناس في انه لو كان مأمورا بالاقتباس من تلك الشرايع
لوجب عليه المراجعة الى كتبهم وعلمائهم بان يستفتيهم ولوجب علينا المراجعة
ايضا الى كتبهم اقتداء به كنه عليه السلام لم يرجع ولا نقل واشتهر لتوفر وثبات

بشرعهم
آدم وبعضهم الى
شرعهم

هذا القول

ودواهم على النقل بذلك ولم ينقل ايضا من احد من المجتهدين
يراجع الى كتبهم فعمل بطول القول بالاقتباس **فصل** والى هذا اشار
بقوله وعدم مراجعته ومراجعتنا **فصل** راجع عليه السلام في الرجوع
اي اعتراض الخصم بانه عليه السلام رجع الى التوراة لما ترفع اليها اليهود
في زنا المحصن كما هو مذكور في الحديث قلنا في جوابه ان الرجوع اليها
لم يكن لانشاء شرع بل للاقرار بالامام الامام اليهود والاحتجاج عليهم
فانهم اذكروا ان يكون في التوراة ايضا وصية الرحم لا البيان بشرعه
ولهذا الماطا له عليه السلام ورقة من التوراة غصب عليه وقال لو كان
موسى حيا لا وسعها الا **باب** في استدلال الخصم بآيات دالة
على انه علم امر فيها باقتفاء الانبياء المسالفة عليهم السلام اي باتباعهم
منها قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا وقرآنا ثم اوحينا
اليك ان اتبع مله ابراهيم حنيفا وقوله تعالى او تلك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده وشرعهم من جملة الهدى وقوله انا انزلنا التوراة
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الاله والصالحة وهو عليه السلام
سيد البشرين **واما** قلنا في جوابه المراد بالاقتفاء المأمورة
شابعهم في اصول الشريعة وكلها بما كبرتها كوصية المعرفة بوجه
نحو وحدانيته واتصافه بالكمالات الالهية وتنزيهه عن النقائص
ووصية الشكر وحرمة الكفران وقرينة الثواب على الطاعة و
العقاب على المعصية وما اشبهها مما لا يقبل التسمي والتغيير لا
في القسوة والجزائيات التي هي محل النزاع **الباب الثاني**
في بيان الاخبار اعلم ان الخبر قسم من اقسام الكلام وهو
يطلق على اللساني والنفساني والخلقي في انه هل هو مشترك بينهما
او حقيقته في الاربع مجاز في الثاني او عكسه كالحلاف في الثاني وقد عرفت
المصنف في قسم الفاظ بانه الذي يحتمل الصدق والكذب وتقديم
الكلام هناك عليه فلذلك استغنى عن ذكره هنا اعلم ان الخبر
من حيث هو خير يحتمل الصدق والكذب مطلقا لكنه قد يقطع بصرفه

ثم لما فرغ المصططاب ثراه
من الباب الاول من
الكتاب الثاني شرع في
الباب الثاني منه قال
ع

ايضا

ينبغي العلم مطلقا انا نعلم ضرورة وجود البلاد الثانية اي البعيدة كقوله
 وقسطنطينية ووجود الاشخاص الماضية كالانبياء والعجائب والخلفاء
 وهذا تحقق في الماضي كما تجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى
 الجزم وما ذكره الا بالاضطرار **قطعا قيل** اي اعترض الخصم باننا نجد
 التفاوت بيننا اي بين الخبر المتواتر كوجود جالينوس مثلا وبين غير
 من المحسوسات والبيدييات كقولنا الواحد نصف الاثنين ومثل حصول
 التفاوت ولعل احتمال النقيض واحتمال التقيض في المتواتر مناف
 للعلم **قلت** في الجواب عنه ان التفاوت الحاصل بسببه ان بعض القضايا
 يكثر استعمالها ونقصها في بعضها ولا يكثر فلذلك يستأنس العقل
 ببعضها دون بعض فاذا وردت القضية الاولى جزم العقل بها بسرعة
 بخلاف القضية الثانية مع ان كلاهما بديهيتان فالتفاوت انما وقع بينهما
 للاستيناس **بالقضية الاولى** دون الثانية وذلك لا يقع في باهتسا
 المسئلة **الثانية** اختلف في العلم الحاصل بالمتواتر انه او نظري بعد
 الاتفاق على حصول اصل العلم به فالجمهور على انه اذا تواتر الخبر افا العلم
 بالخبر عنه ضرورة ولا حاجة في حصول العلم الى نظر فكتب خلافا لما م
 الحسين والحجة اي حجة الاسلام والجمهور الغزالي والبصري وابي القاسم
 الكعبي فانهم ذهبوا الى ان العلم الحاصل عقيب المتواتر نظري و
 توقف الشريف المرتضى من الشيعة في ذلك واخضاع الامدعي في الحكم
 ونسب السؤل **قلت** على انه ضرورة اذ لو كان نظريا لم يحصل لمن لا
 يتلقى له النظر كالبهائم والحيوانات وليس كذلك **قيل** اي اجتمع الخصم
 بان العلم يقتضي الخبر يتوقف على العلم باثني عشر توطأ
 الخبر على اللذات في العادة وان لا داعي الى وعلى العلم بان لا داعي اليه
 الى الكذب من حصول شفعة او دفع مضره وهذه المقدمات نظرية وتوقف
 على النظر اولى ان يكون نظريا **قلت** في الجواب عنه ان هذه المقدمات
 حاصلة بقوة فريته من العقل اي اذا حصل شرطها المطلوب في الذهن
 حصلت عقيبه من غير نظر تعيب فلا حاجة الى نظر المسئلة

اي استيناس
 العقل

اي الحسين

هذا هو العلم
 بالمتواتر
 وهو العلم
 بالمتواتر
 وهو العلم
 بالمتواتر

الثالثة في بيان ضابط حصول الخبر المتواتر فنقول ضابطه او ضابط
 حصول العلم المتواتر افاة العلم فان افاة العلم بالخبر نفسه علم انه
 متواتر والا فلا لان قطع حصول العلم بالمتواترات من غير علم بعدد
 مخصوص لا قبل حصول العلم ولا بعده ولا سبيل الى العلم به عادة لتقوى
 الاعتقاد بتدريج حصوله كالقول بتدريج خلق والطاقة الانسانية لا يفي
 بفسط ذلك وشرطه اي شرط حصول العلم بالمتواتر امور اربعة
 اثنان في السام واثنان في الخبر الاول من الاولين ان لا يعلمه
 السام ضرورة اي لا يكون السام للخبر المتواتر عالما بدلوله بالضرورة
 اذ لو كان كذلك لم يفهم المتواتر على لا متناه تحصيل الحاصل والثاني
 منها ان لا يكون يعتقد السام خلافا اي خلافا من قوله اما الشبهة
 دليل ان كان من العلماء او تقليد ان كان من العامة فان ارتسام
 ذلك في ذهنه واعتقاده لا مانع من قبول غيره والا صفا اليه
 ومن هذا ما ورد في الحديث الشريف حكى الشئ يعني ويقيم وهذا الشرط
 نقله في الحصول عن الشريف المرتضى من الشيعة حيث ظن ان خبر
 اامة على رضى الله عنه متواتر وهو ما روي عنه في اثاره عليه السلام
 مشير اليه سلمو اعليه يا مرة للمؤمنين واخذ بيده وقال هذا خليفتي
 فيكم بعد موتي فاسمعوا واطيعوا مع انه لا يعيد العلم لمن يعتقد
 خلافا كاهل السنة اما الخواص فالثبوت واما للعوام فالتقليد
 قال في المناصب بعد نقل الرواية والحق انه لم يتواتر هذا الخبر
 بل لم يبلغ حد الشهرة بل لم يوجد فيه شرائط قبول خبر الواحد ايضا
 والا لا يجز على رضى الله به على انصاحاته حين اجمعوا على اامة ابي بكر
 رضى الله عنه ولما تابعه على رؤس الاشهاد دل على انه لا قطع في هذا
 الخبر على فرض خلافا غيره قبل خلافة بل ليس فيه الا بيان انه يصير
 خليفته بعده وقد حصلت له بعد والاول من الاختيارين
 ان يكون سند الخبر من اصحابه اي يكون مستندهم في الاخبار
 هو الاصح من الخبر عنه اي اذ رآه باحدى العيون لئلا يتطرق
 اليه احتمال النقيض فانه في مثل حدوث العالم لا يعيد قطعا والثاني

انتم كلامه

هذا هو العلم
 بالمتواتر
 وهو العلم
 بالمتواتر

هذا هو العلم
 بالمتواتر
 وهو العلم
 بالمتواتر

2

[illegible]

او استدلالا كالحبر المخالف لما علم صدقه من خبره او غيره وكقول
 القائل العالم قديم الشان ما الى الخبر الذي لو صح لم توفرت الدواعي
 اي لتواتر كون الدواعي على نقله متوفرة اما لغرضه كسقوط الخطيب
 عن المنبر يوم الجمعة او لتعلقه باصل من اصول الدين كما نص على الامانة
 اولها كما لم تجز في عدم تواتر دليل على عدم صحته كما يعلم ان لا بد من
 مكة والمدنية اكبر منهما اذ لو كانتا لتقبل متواترا فليكن كذب ما لو قيل
 ان بينهما بلدة اكبر منهما **فان قلت** هذا اثبات للقاعدة الكلية بالتمثال
 الجزئي **قلت** القاعدة ضرورية واردة بالتمثال للتبعية عليها فانه كثيرا ما
 ينبت على البديهييات بالاشارة وادعت الشيعة خلافا لنا ان النص
 الجلي دل على امانة علي رضي الله عنه ولم يتواتر وان كان من الاصول
 كما لم يتواتر الاقامة اي كما لم يتواتر غير من الامور المهمة كالاقامة فانها متى
 او فزادى والتسمية في الصلوة انها بالجهر او السسر ومعجزات الرسول
 صلى الله عليه وسلم اي احادها كحديث الجذوة واشفاق القوم وتبسيم
 الحصاة وتبليم الغزالة الى غير ذلك فانها امور توفرت الدواعي على
 نقلها ولم يتواتر فان كان عدم التواتر فيها توفرت الدواعي على نقله بلا مانع
 يستلزم الكذب لزوم الكذب في هذه الامور **قلنا** في جوابه الاول ان اي
 الاقامة والتسمية من القروية اي فروع الدين ولا كذب ولا بدعة في حقها
 اي المخطئ فيها ليس بكار ولا متبدع فلو كان لم يتوفر الدواعي على نقلها
 بخلاف الامانة فانها من الاصول وفي حقها يقتض احد الامرين فهي
 مما يتوفر الدواعي على نقله واما تلك المعجزات فلقلة المشاهدين لم يحصل
 التواتر فيها وان كانت من الاصول والعرايب اذ ذلك قد لا يتب عليه
 اتواتر عند العامة **مسئلة** بعض ما نسب الى الرسول صلى الله عليه وسلم
 من الاخبار كذب قطعا لامر من الاول بقوله عليه السلام سيكذب علي
 فان كان هذا الحديث كذبا فقد كذب عليه وان كان صدقا فليزوم ان يقع الكذب
 لان اخباره حق وهذا الاستدلال ضعيف لانه لا يلزم من كونه صحيحا وقوع الكذب
 في الماضي لجواز وقوعه في المستقبل نعم لو قال طاب ثراه بعض ما ينسب

في القسم الثاني

بمؤيد

اصلاح

بصيغة المضارع لم يمتدح الثاني قوله ولا يمكن منها اي من اخبار
 المنسوبة اليه ما لا يقبل التأويل صرح معارض للدليل العقلي بحيث
 لا يقبل التأويل ولا يمكن اجراءه على الظاهر فيمتنع صدوره عنه
 فهو مما لم يقبل به على السلام وروى عن شعبه انه قال نصف الحديث
 كذب ووجه ابن الجوزي لا الاحاديث الموضوعية فبلغت التورفا
 وسببه اي سبب وقوع الكذب في بعض ما نسب اليه
 احد الاشياء فسيان الراوي بان سمع خبرا وطال عهده به ففسى
 خراجه او نقص او غزا الى النبي عليه السلام وليس من كلامه
 او غلطه بان اراد ان يتطرق بلفظ ففسى لسانه الى غيره ولم
 يشعر او كان ممن يرى نقل الحديث بالمعنى فايدرك ان اللفظ المجموع
 لفظا أصلا يطابقه ظنا انه يطابقه او افتراء الملاحضة اي الزائدة
 وغيره من الكفار فانهم وضعوا احاديث مخالفة لمقتضى العقل
 ونسبوها الى الرسول صلى الله عليه وسلم لم تنفي العقول عن شريته
 على السلام وبه **الفصل الثالث** من الباب الثاني من
 الكتاب الشان في الخبر الذي لا يعلم صدقه ولا كذبه وله ثلاث احوال
 احدها ان يترجح احتمال صدقه كخبر العدل الثاني عكس خبر الفاسق
 والثالث ان يتساوى الاثران كخبر الجهمول ولم يتعرض المصطلح بتراه
 للتقسيم الاخير لعدم وجوب العمل بهما كما سيأتي ان شاء الله واما
 الى الاول بقوله فيما ظن صدقه فان ظن الصدق من لوازم رجحان
 احتمال وعرفه بقوله ووجه خبر العدل الواحد واحتمل بالعدل عن
 القسمين الاخيرين وبالواحد عن المتواتر فان خبر الواحد في اصطلاحهم
 عبارة عما ليس بتواتر سواء كان مستفيض او لا من ذات رواة
 على ثلاثة كما جزم به الآدمي وبين الى ايجاب او غير مستفيض وهو ما رواه
 الثلاثة اواقل والنظر في هذه المسئلة بعد جواز التعقيب في طريق
 الطرق **الاول** وجوب العمل به اي بخبر العدل دل عليه
 اي على وجوب العمل به السمع اي الدليل السمعي فقط وقال

من شريح والفعال من الاشاعة والبصر من المعتزلة دل على وجوب
 العقل ايضا كما دل السمع وهو مذهب احمد وانكروا وجوب العقل
 لكن لا دلالة العقل على امتناعه بل لعدم الدليل وهو الدال على ذلك
 عند بعضهم او للدليل الدال على عدمه مشرعا عند البعض او عقلا
 عند طائفة واحاد اخرين عقلا وانفقوا الى الخلل على الوجوب اي
 وجوب العمل بخبر الواحد في الفتوى والشهادة والامور الدينية كخبر
 طبيب او غيره بغيره شئ مثلا واخبار شخص عن المالك انه منع من السفر
 في قاره بعد ان اباحها في شمس ذلك من الاراء والحروب ونحوها **قلت** وجوب
 اي اجتمع المصطاب ثراه على وجوب العمل بخبر الواحد العدل بثلاثة اوجه
الاول انه كما اوجب الحد في قوله فلولا فقد من كل فرقة منهم طائفة
 ليتفقوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
 بانذار طائفة من الفرقة او الضميمة لينذروا الطائفة والانداز الخبر المخوف
 والفرقة ثلاثة والطائفة واحد او اثنان اذ هي بعض الفرقة لان من التبعية
 ويؤثره ما في الصحاح نقلا عن ابن عباس رضي الله عنهما الطائفة الواحد فانوحي
 فانه كما اوجب الحد بخبر واحد او اثنين فيجب الحدز امتثالا للاجاب
 فليزوم وجوب العمل بخبر الواحد ثم اعترضوا فقالوا بان لا يجب العمل بخبر
 الواحد على استدلالنا بهذه الآية بثلاثة اوجه احدها قوله **قل** ان لعل
 في قوله لعل لعل للترجي لا للوجوب فلادلالة فيه على الاجاب
قلت في جوابه نهذرجله هنا على الترجي الحال في حقه كما لا ريب
 لا يعلم العاقبة محل على الاجاب مجازا لمشاركة اي الاجاب للترجي
 الذي هو معنى حقيقي في التوقيع اوله لو قال في الطلب لما كان اولي اذ
 التوقيع هو الطائفة المنظمة للطلب الغير الصريح وهو راجع الى معنى الترجي
 فلا يجوز تضييق اجاب الله اياه وايضا لو اشتركا في التوقيع لما كان المانع من
 حمل لعل على حقيقتهما موجودا بعينه في الاجاب وثانيها قوله **قل** الانذار
 الفتوى اي لا ان المراد بالانذار في الآية هو الخبر المخوف مطلقا بل المراد
 به الفتوى وقول الواحد فيها مقبول انفاقا وانما قلنا ان المراد به الفتوى
 لان التوقيع هو الطائفة المنظمة للطلب الغير الصريح وهو راجع الى معنى الترجي
 فلا يجوز تضييق اجاب الله اياه وايضا لو اشتركا في التوقيع لما كان المانع من
 حمل لعل على حقيقتهما موجودا بعينه في الاجاب وثانيها قوله **قل** الانذار
 الفتوى اي لا ان المراد بالانذار في الآية هو الخبر المخوف مطلقا بل المراد
 به الفتوى وقول الواحد فيها مقبول انفاقا وانما قلنا ان المراد به الفتوى

لان الانذار هنا شوق على التقفه اذ الامد بالتقفه انما هو للجله
 والمتوقف على التقفه انما هو الفتوى دون الخبر **قلت** في جوابه
 لوجله الانذار على الفتوى يلزم تخصيصان تخصيص الانذار بالفتوى
 مع انه اعم وتخصيص الفتوى بغير المجتهدين بل بالقلدين اذ المجتهد
 لا يجوز له العمل بفتوى احد ولا اصل عدم التخصيص فضلا عن تخصيصه
 بخلاف ما اذا حمل الانذار على الرواية او على ما هو اعم فانه يقتضي تخصيصا
 والرواية ينشفع بها المجتهد وفيه في الاحكام وغيره وينشفع بها
 المقعد في الانذار وجوب حصول الثواب في نقله لغيره وغير ذلك
 وثالثها قوله **قل** فيلزم ان يخرج من كل ثلاثة واحد اي لو كان المراد
 بالفرقة ثلاثة لوجب ان يخرج من كل ثلاثة واحد لان لولا للتخصيص
 تفريق عدل لا ضيق وليس كذلك اجماعا **قلت** في جوابه خص النص
 فانه اي قلنا في جوابه بان هذا النص الذي في لزوم خروج واحد من
 كل ثلاثة قد خص بالاجماع ولا يلزم من تخصيص النص في الحكم الا ان
 تخصيصه في قبول رواة الواحد **الثاني** اي الوجه على وجوب العمل بخبر
 الواحد انه لو لم يجز اي خبر الواحد العدل لم يقبل لما قيل انما كان
 عدم قبوله معلليا لنقصه وذلك لان خبر الواحد على هذا التقدير يقتضي
 عدم القبول لذاته وهو كونه خبر واحد فيمنع تعليل عدم قبوله لغيره لانه ما
 الحكم المعلق بالذات لا يكون معللا بالغير وهو العسق اذ لو كان معللا
 بالغير لاقتصر حصوله به كونه حاصله **قلت** ذلك ايضا كونه معللا
 بالذات وذلك تحصيل الحاصل وهو محال والمالي وهو استعاضة تعليل
 بالفتوى باطل لقوله تعالى ان جاءكم فاسق فنبهوا فاني ركب لكم وهو
 عدم القبول بالغاء على الوصف المناسب وهو الفسق وهو موجب
 كونه الوصف على الحكم كما سيأتي في باب القياس فكذا المقدم وهو عدم
 جتنبول الخبر الواحد لذاته فيكون لذاته قابلا للقبول وعلة عدم القبول
 فسق الراوي فاذا انتفت علة عدم القبول وهو الفسق حصلت علة
 القبول وبه العدالة اذ عدم علة عدم القبول علة لعدم عدم القبول
 اعني لغنى القبول واذا حصلت علة القبول للخبر الصالح للقبول

ما قوله تعالى ولينذروا قومهم
 فلان الرواية في
 اختصاص الانذار بالفتوى

وهو عدم قبوله من حيث
 انه خبر مخصوص

على ان التوقيع هو الطائفة المنظمة للطلب الغير الصريح وهو راجع الى معنى الترجي
 فلا يجوز تضييق اجاب الله اياه وايضا لو اشتركا في التوقيع لما كان المانع من
 حمل لعل على حقيقتهما موجودا بعينه في الاجاب وثانيها قوله **قل** الانذار
 الفتوى اي لا ان المراد بالانذار في الآية هو الخبر المخوف مطلقا بل المراد
 به الفتوى وقول الواحد فيها مقبول انفاقا وانما قلنا ان المراد به الفتوى

يلزم القول علماً بالعلة السالبة عن معارضة عدم خلاصته للقبول
فيكون خبر الواحد المقبول وهو المطلق **الثالث** أي الوجه
على وجه العمل بخبر الواحد القياس على الفتوى والشهادة والجماع
تحصيل المصلحة المظنونة أو دفع المفسدة المظنونة **قيل** أي فرق
لخصم بأن الفتوى والشهادة يقتضيان شرعاً خاصاً أي حكمًا
يختص بالمستفتى وبالشهود والرواية تقتضي شرعاً عاماً
في حق الجميع فلا يلزم من وجوب العمل بالظن الذي يخطئ ويصيب في حق
الواحد وجوبه في حق عامة الخلق أو عدم الإصاحة في حقهم أكثر خطاءً
وردد هذا الفرق بأصل الفتوى فإن ابتداء الظن فيها لا يختص بمسألة
ولا يشخص وقد يقال الرواية أكثر عمومها لأنها تقتضي الحكم على المختصين
والمقلدين وأما الفتوى فخاصة بالمقلدين **قيل** بما صار له ما يدل
على وجوب العمل أو ابتداء استدلال على عدم الوجوب وتقريره أنه ليس بوجوب
اتباع الظن في المتأخر لجواز الرجوع إلى أخبار الأنبياء والأئمة والاعتقاد
بمعرفة الله تعالى بالظن أيضاً قياساً على الرواية وليس كذلك اتفاقاً **قلت**
في الجواب عنه ما لم يجمع يعني لأن الجاهل بينهما فإن يجوزوا عنه فلا كلام والبدوا
جاسماً كدفع الضرر المظنونة أو غيره فقلنا بأن الخطأ في الشبكات وفي الاعتقاد
كفر فذلك شرطنا العلم بخلاف الفتن وأيضاً فلأن القطع في كل
مسألة فرعية متعذر بخلاف اتباع الأنبياء والاعتقاد **قيل** المشرع
يتبع المصلحة أي مشرعته الأحكام أما أن لتحصيل مصالح العباد وجوباً
أو تقضياً وأصحابنا يدل عليه الاستدلال ولأن المقصود بالبعثة إصلاح
العباد في المعاش والمعاد فلو كان الظن موجباً فاذ غلب عليه تقيض
الحكم المستجيب لمصلحة لم يكن ما ليس بمصلحة شرعياً والشرع مصلح
الإنس فيلزم جعل غير المصلحة مصلية والظن الحاصل من خبر الواحد
لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلية لأنه يخطئ ويصيب فلا يجوز عليه
قلت في جوابه أن ما ذكرتم من الدليل الدال على عدم اعتبار الظن
في الأحكام الشرعية ينقوض بالفتوى والشهادة والأموال الدينية
لأن اعتقاد الإجماع على اعتبار خبر الواحد في الفتوى والشهادة مع أنه لا ينفذ

الافتقار وكذا في المصالح والأموال الدينية فإن من أخبر بأن هذا
الطعام مسوم على تخريبه أو يحترق عند كل عاقل مع أنه لا يفيد
إلا الظن **الطريق الثاني** في شرط العمل به أي بخبر الواحد وهو
أي تلك الشروط أما أن يعتبر في الخبر بكبر الباء وهو الراوي
أو يعتبر في المخبر به وهو الكلام الذي يقع به الأخبار وفي بعض
النسخ عنه بدل به وألا ولا صواب وعلى الثاني المراد به الأحكام
المروية التي أخبر عنها بأنها قول الرسول عليه السلام أو فعله أو يعتبر
في الخبر نفسه وهو الأخبار والرواية أما القسم الأول وهو
الشروط المعتبرة في الراوي فصفات تغلب على الظن أن
المخبر صادق وعند التفصيل يرجع إلى خمس صفات كما ذكرها
المصنف طاب ثراه بقوله وهي حسن المآل أن الخاص منها إنما هو شرط
على قول من صرح **الصفة الأولى** التكليف أي صفة كونه مكلفاً بأن
يكون عاقلاً بالغاً فلا يقبل رواية المجنون والصبي الذي لم يميز
بالإجماع وكذا الممتر عند الجمهور فإن غير المكلف لا ينعنه خشية
من الله عن تعاطي الكذب والافتراء عليه بأنه غير معاقب فهو
في الحقيقة أكثر جرأة من العاصي استدل الخصم بأن لو لم يقبل
خبره لم يصح الافتداء به في الصلوة اعتماداً على إضائه بأنه متطهر
لكنه يصح فدل على قبول خبره وإلى هذا أشار المصنف طاب ثراه
بقوله **قيل** يصح الافتداء بالصبي اعتماداً على خبره بطهره
قلت في جوابه صحة الافتداء به ليس للاعتماد على خبره بل لعدم
توقف صحة صلوة المأموم على الظن **قيل** أي على ظن المأموم
بطهره أي يكون الإمام طاهراً أي بصرفه في أنه طاهر وليس في بعض
النسخ لفظ على الظن وكأنه سقط من القلم اللهم إلا أن يكون الباء
يعني على يعني لا يتوقف صحة صلوة المعتد على طهارة الإمام
وصحة صلوة بل يصح وإن لم يكن الإمام متطهراً إذا لم يعلم المأموم
أو يكون بطهره متعلقاً بالصحة وصلته التوقف محذور أي لعدم
توقف صحة صلوة بسبب طهارة على طهر الإمام أو على غلبة بطهر الإمام

بعضها

واما الرواية فلا بد فيها من غلبة الظن بصدق الراوي فلا يقبل حديث
 فان تحلل الرواية حال الصبي لم يبلغ وادى بعد البلوغ ما تحمله
 قبله قيل منه قياسا على الشهادة وانها تنفق عليها في رواية اولي
 بالقبول والمجامع انه حال الاداء عول مكلف يحترز عن الكذب فلا
 ولا جلاء اي اجماع المستحسن عطف على قوله قياسا اي يقبل روايته
 اذا ادعى بعد البلوغ لا جلاء السلف والخلف على احضار الضميمة
 بحال الحديث واسماعهم فلولا قبول روايتهم بعد البلوغ لم يكن
 لذلك فائدة ولك ان تجيب عن الاول بان الرواية يقتضي
 شسرا عاما فاحتيط فيها بخلاف الشهادة وعن الثاني بان احضار
 قد يكون للتميز او سهولة الحفظ او لاعتياد ملازمة الخبر **الصفة**
الثانية من الصفات المعبرة في الراوي كونه اي كونه الراوي من
 اهل القبلة فلا يقبل رواية الكافر المخالف في القبلة وهو المخالف
 في الملة الاسلامية كاليهودي والنصراني اجماعا ويقبل رواية الكافر
 الموافق في القبلة كما تجتسمه ان اعتقد حرمته الكذب فانه اي
 اعتقاد حرمته الكذب تمنعه اي هذا الكافر عنه اي عن الاقدام على
 الكذب والافتراء على النبي عليه السلام فحصل ظن صدقه فيقبل وان
 لم يعتقد ذلك فلا اذ لا يبعد عنه تغير الكذب وقاسمه اي الكافر
 الموافق القاضيان اي الباقلان وعبد الجبار بالفاسق والكافر
 المخالف في القبلة اي قال لا يقبل روايته مطلقا قياسا على
 الفاسق والكافر المخالف بجامع الكفر والفسق ورد اي قياسا
 بالفرق بين الفاسق وبين هذا الكافر وبين المسلم الفاسق بان الفاسق
 شر من الاقدام على المحرمات فلا يبعد عنه الكذب بخلاف هذا الكافر
 فانه يعتقد حرمته الكذب فلا يرتكب ظاهرا او باعرا بينه وبين الكافر
 المخالف بان كفره اغلظ من كفر الكافر الموافق لان المخالف خارج عن
 ملة الاسلام قطعا وبذا خارج عنها بتاويل لان كفره حاصل من خطاء
 الفكر وقد رآنا الشريعة فرق بينهما في امور كثيرة واذا ثبت الفرق
 بطل القياس **الصفة الثالثة** من الصفات التي اعتبرت

في الراوي العدالة والعدل في اللغة عبارة عن التوسط في الامر
 من غير افراط الى طرف الزيادة والنقصان وهي في الاصطلاح ملكة
 في النفس اي صفة راسخة فيها تمنعها الى النفس عن انحراف
 الكبار اي اربطها بها ومباشرتها والرواية المباشرة القادرة
 للمروءة كما لا كل في الطريق والبلوغ الشارح وصحة الارزاق والافراط
 في المزاج واللعب بالجمام والخفة الدنية حامل لا يليق به اشار المص
 طالب تراه بها الى المحافظة على المروءة وهي ان يسير بسيرة امثاله
 في زمانه ومكانه فلو لم يكن الفقهاء القضاة والحنابلة والطيالسان
 روت روايتهم وشهادتهم **فان قيل** تعاطى الكنية الخاصة والرواية
 الخاصة قاذح وتعيير بالرواية والكبار يدفعه وايضا فان افسار
 على الصغار كذلك ولا ذكر له في الحد وكذلك المرة من صفا الحنية كالنطفين
 بالجنة كما ذكره الامام في المحصول **قلت** في جوابه اما الاول فلان الملكة اذا
 قوت على دفع الجملة فان تقوى على بعضها اولى واما الثاني فاقاله
 الغزالي في الاصاب في كتاب التوبة ان الصغير بالاصرار تصغير
 كبيرة واما الثاني فلان القول بتأثير المرة من الرواية المباشرة
 يوضحه تأثير المرة من الرواية المحبة بطريق الاول فمع برود عليه
 ان المروءة ليست وصفا معتبرا في العدالة بل في قبول الشهادة
 والرواية فان العدالة ضد الفسق ولا تقرر ان عدالة الراوي شرط
 فلا يقبل روايته من اقدم على الفسق عالما بكونه فسقا لا جوار
 لقوله تعالى ان جاءكم فاسق الاية وان جهل اي فان كان الفاسق قد
 جهل ان ما في يده فسق قيل اي في قوله من جهل ان حكمها
 ان الحكم من غير ترجيح والمفسد الشيء هو الجهل بكونه فسقا
 يتصور في المخالف في الاصول كالتدابر ونفاة الصفات فان
 الجهل فيها ليس عذرا والالزام ذلك في حق اليهودي والنصراني
 وامان وطى اجنبية جاهلا بحال ونحوه فليس ما نحن فيه وكذلك
 من شرب النبيذ مثلا لا اعتباره بالاحسان لانه ليس فاسقا قطعا
 كما قال ابن الحاجب وان كان بعض الكفرة مخالفا في قبول قوله

يعني ان الراوي ان كان معلوم العدالة يقبل
 روايته اجماعا وان كان معلوم الفسق لا يقبل
 عليه لم يقبل وان جهل بكونه فسقا
 قبل حذره وروايته
 معلق

أما علمت هذا فاحمد المذهبين في القاضى والآدمي لا يقبل قوله
والثاني يقبل ونصر عليا الثاني رضي الله عنه فقال واقتبل رواية
اهل الامم الا الخطا بين من الروافض لانهم يرون الشهادة بالزور
لما فقيهم وأضارة الامام واتباعه وقال الا ان يكون قد ظهر عناده
فلا يقبل قوله لان العناد كذب ولم يستدر المصططاب ثله على ختمه
هنا لان الدليل الذي قدمه في الكافي الموافق وهو روحان الصدق
بعينه وليك في الفاسق لكن اشتراط العدالة مع قبول الفاسق
تتباين ولهمذا ان المصططاب ثله كان من حصة قبول روايته
الكافي فاشترط الموافق لم يشترط الاسلام بل اشترط كونه من اهل
القبيل وقال القاضى ابو بكر لا يقبل روايته لانه فخر جهل
فلا يمسق لانه فاسق جهل بفسقه فاذا لم يلق الرواية بالفاسق
العالم فافضل الفاسق الجاهل اول قلنا في جواب القاضى الفرق ظاهر
بين الفاسق العالم بفسقه وبين الفاسق الجاهل بفسقه وهو قد تم
لجراة فان العالم مجتري في فسقه دون الجاهل فلا يبعد من الاول
الاجترار على الكذب فلا نقه قبوله بخلاف الجاهل ومن لا يعرف عطف
على من اقدم بمعنى ان الشخص اذا علمنا ببلوغه واسلامه وجهلنا
عدالة فان روايته لا يقبل كما نقله وغيره عن الشافعي واختاره
هو والآدمي واتباعهما وقال ابو حنيفة يقبل والى هذه المسئلة
اشار المصططاب ثله بقوله ومن لا يعرف عدالة لا يقبل روايته
لكن فيه حذف فان الفاسق داخل في هذه العبارة لكونه غير معروف
العدالة ايضا والتفسير ومن لا يعرف عدالة وه فسقه وان حصره
لتقدم ذكره واشار الى الدليل بقوله لان الفاسق مانع من القبول
اجرا فلا بد من تحقق عدمه اى العلم بعدم الفسق ليقبل كالمصدق
والكفى فانما لما كانا مانعين لا يقبل الا اذا تحقق عدمهما والجامع دفع
احتمال للفسق ولا تقدم ان من لا يعرف عدالة لا يقبل روايته شرعا
في بيان طريق معرفة العدالة وقال العدالة تعرف بالتركيبية
وهو امران احدهما الاختيار والثاني الترتيبية والمقصود انما بيان

يعني ان القاضى على عدم القبول بان المانع
من قبول الفاسق العالم بفسقه انما هو
الفسق وهو محض ظاهر في الفاسق فيجب
وجاهل جهل

الذي
في بيان طريق معرفة العدالة

انظر الترتيبية متفق على
الافتراض لانها لا
بالاخر السبب فيها

الثاني دون الاول فلو كان اقتصر المصططاب ثله عليه وضمها الى
اى في الترتيبية وفي بعض النسخ وفيه اى في المذكور مسائل اربع **الاول**
في بيان اشتراط العدالة في الترتيبية مستطاب البعض المحررين العدة
في المزي والجراح في الرواية والشهادة فلا يثبت الترتيبية والجرح
لواحد ومع القاضى ابو بكر هذا الاشتراط فيهما اى في تركيبة الشاهد
والاوى مع الاعتناء بان الاصول في الشهادة لا تستطاب بعد المزي
والحق عند قوم منهم الامام والمص العرق بين الشهادة والرواية وقالوا
باشترط عدد المزي في الشهادة دون الرواية وبيان ان الرواية التي هي
الاصل ثبت بقول الواحد فثبت به العدالة التي هي فرعها كما لا يصلح
اذ الغرض لا يزيد على الاصل بخلاف الشهادة فانها لما لم تثبت بدون العدة
اشترط في الضعف ذلك كالاصل ايضا **المسئلة الثانية** في انه هل يجب
ذكر السبب في الجرح والتعديل ام لا قال الشافعي رضي الله عنه يذكر
سبب الجرح اى يجب على الجراح ذكر سبب الجرح لانه ربما يجرح بالاكاذيب
جرحا لا اختلاف المذاهب فيه ولا يجب على المعدل ذكر سبب التعديل
فان العدالة امر واحد هو ملازمة التقوى والمروة معا وقيل يذكر سبب
التعديل اى يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح لان مطلق الجرح يبطل
النقطة ومطلق التعديل لا يثبتها لتسارع الناس الى البناء على الظاهر
فجاز ان يصور المتصنع خطا المروعة فلا بد من بيان سببه ويمكن
الجواب بان الايمان مطلق الجرح يبطل النقطة لجواز ان لا يكون ما اعتقده
جرحا ولا يمان ظاهرا العدالة غير كاف وكونه متصنعا مرورا امر باطن
ولا يجب على المعدل الوقوف على الباطن وقيل يجب على من سبها
اى يجب على الجراح ان يذكر سبب الجرح وعلى المعدل ان يذكر سبب التعديل
لانه لو اكتفى بالاطلاق فيهما لزم اثباتهما مع الشك لوجود الالتباس
وقال القاضى ابو بكر لا يجب ذكر السبب فيهما لان المزي ان
كان بصيرا قبل جرحه وتعديله والا فلا **المسئلة الثالثة**
الجرح مقدم على التعديل عندنا رخصا لان فيه اى في الجرح زيادة اطلاع
على شئ لم يطلع عليه المعدل ولا يمانها اللهم الا اذا جرحه يقبل انسان

المسئلة

بعض من هذا التحليل
والعبد في الرواية دون الشهادة

تقال العدول راسية حجتاً فيها تعارضان وتقدم احدى على الاخر
يختلج الى الترجيح **المسئلة الرابعة** في بيان الطرق التي بها يحصل
التزكية واعلم ان التزكية تحصل بأحد طرق اربعة الاولى وهو كمالها
ان يحكم الحاكم المشروط للعدالة حكماً بناءً على شهادة الثاني وهو قوله وان
يؤتي عليه اي يحضره العاقل كبساب العدالة ويشي عليه بان رجل عدل
او صالح او مقبول الرواية او الشهادة الثالث وهو قوله او يروي
عنه من لا يروي عن غيره العدول فان ذلك يهدي للمروي عنه بخلاف
من يروي عن كل من سمع وسيكت عن التنا عليه لوكلف ذلك
الرابع وهو قوله او هو يعمل بخبره بان يعتمد العدول على خبره ويعمل به
فانه ايضا يهدي له اذ لو لم يكن هذا لزم على العدول خبر الفاسق وهو
يقدر في عدالة فيلزم ان لا يكون العدول عدلاً كما ذكر السيد العبد
ثم لما فرغ من المسائل الاربعة الواقعة في الوصف الثالث من الاوصاف
المعتبرة في الراوي رجع الى الوصف الرابع من تلك الاوصاف فقال
الرابعة اي الصفة الرابعة المعتبرة في الراوي الضبط وهو قوة
الحفظ وقلة السهو والتمرد بالاول ان لا ينزل ما سمعه عن قوته
الحافظة بسرعته فن اختلف حفظه مطلقاً او بالنسبة الى الاحاديث
الطوال دون القصار فلا يقبل روايته والفرق بين تحتل الحفظ
والس ان الاول لا يمكن من حفظ الحديث حال سماعه والثاني
قد يمكن من ذلك الا انه يشترط عنه بعارض السهو وانما اشترط
الضبط لان الراوي اذا عرف بقلة الحفظ وكثرة السهو لم يؤمن الزيادة
والنقصان في حديثه **الصفة الخامسة** وعدم مساهلة اي
مساهلة الراوي الى احتياطه في الحديث اي احتياطه في اكثر الاماكن
اذ المساهلة عدم الاحتياط او قلته في عرف منه ذلك في امر الحديث
لم يقبل خبره واذا عرف من الاحتياط في ذلك والتساهل في غيره يقبل
خبره على الاظهر لا احتياط فيما يجب فيه الاحتياط وان لم يحيط في غيره
قال الخ في هذه الصفات المعتبرة في الخبر وان اربعة
وذكر المصنف انها خمسة كما وقع في محصول الامام وهذا بناء على ان الامام

ان قوله وان يؤتي عليه اي يحضره العاقل كبساب العدالة ويشي عليه بان رجل عدل او صالح او مقبول الرواية او الشهادة الثالث وهو قوله او يروي عنه من لا يروي عن غيره العدول فان ذلك يهدي للمروي عنه بخلاف من يروي عن كل من سمع وسيكت عن التنا عليه لوكلف ذلك الرابع وهو قوله او هو يعمل بخبره بان يعتمد العدول على خبره ويعمل به فانه ايضا يهدي له اذ لو لم يكن هذا لزم على العدول خبر الفاسق وهو يقدر في عدالة فيلزم ان لا يكون العدول عدلاً كما ذكر السيد العبد ثم لما فرغ من المسائل الاربعة الواقعة في الوصف الثالث من الاوصاف المعتبرة في الراوي رجع الى الوصف الرابع من تلك الاوصاف فقال

جعل

جعل العقل قسماً والتكليف قسماً اخر والمصطاب ثلثه عذر التكليف
باعتبار كماله على العقل وغيره قسمين فلذلك صارت الاربعة خمسة
قال السيد العبد فكانه غفل عن كون عدم التساهل غير الضبط و
ان كلامها شرط برأسه والامام وان جعل العقل شرطاً برأسه والتكليف
شرطاً اخر كمن اورد اعتبار عدم التساهل في مسئلة برأسها فكان
الشرائط عند الامام ستة هذه الخمسة وعدم التساهل غير الخمسة المذكورة
والمصنف وان جعل التكليف المشتمل على العقل وغيره شرطاً واحداً لكنه
جعل عدم التساهل شرطاً اخر فصارت الشرط عند خمسة
فكلامه المذكور بالفعل اقول لعل سهو الخفي بناء على انه وقع في
بعض النسخ هكذا وعدم مساهلة بالرواية المحفوظة فظنه معطوفاً
على الضبط وانها شرط واحد واليه ميل الجار يروي ايضا حيث
قال الرابع ودحان الضبط وان لا يكون فيه احوال مشيرة بالثاني الى عدم
المساهلة ويؤيد ما في بعض نسخ المتن الخامس شرط ابو حنيفة
وان كان غير حجت لان اشتراط العدد مقدم على هذا الشرط فيكون سادساً
او سابعاً فالصواب وشرط ابو علي وشرط ابو حنيفة او الخامس او
السادس او السابع ثم المختار انه لا يشترط العدد
ولا فقه الراوي وشرط ابو علي الجبالي العدد او ما تقدم مقامه
حيث قال رواية العدلين مقبولة مطلقاً وخبر العدول الواحد لا يقبل
الا اذا كان مؤيداً بظاهره او باجتهاد مجتهد او عمل بعض الصحابة بحسبه
او بان شترادك الخبر فيهم وزاد في خبر ثبت به حكم الزنا ان يرويه اربعة
من العدول ورد المصطاب ثلثه اشتراط ابو علي يقبل الصحابة
رض الله عنهم اجمعين خبر الواحد من غير انكار كقبولهم خبر عائشة
رض الله عنها في النقاء الخائني وخبر ابي سعيد في ربا النقد والزنا
وخبر ابي بن خزيمة في الخبايا وخبر الصدوق رضي الله عنه في قوله
عليه السلام الانبياء يفتنون حيث يفتنون وفي قوله الامم من قرأ بيئني
وفي قوله من معاشر الانبياء لا نورث ورجوعهم الى كتابه في معرفة
نصب الزكوات وقبول عمر رضي الله عنه من عبد الرحمن بن عوف في

في قوله وان يؤتي عليه اي يحضره العاقل كبساب العدالة ويشي عليه بان رجل عدل او صالح او مقبول الرواية او الشهادة الثالث وهو قوله او يروي عنه من لا يروي عن غيره العدول فان ذلك يهدي للمروي عنه بخلاف من يروي عن كل من سمع وسيكت عن التنا عليه لوكلف ذلك الرابع وهو قوله او هو يعمل بخبره بان يعتمد العدول على خبره ويعمل به فانه ايضا يهدي له اذ لو لم يكن هذا لزم على العدول خبر الفاسق وهو يقدر في عدالة فيلزم ان لا يكون العدول عدلاً كما ذكر السيد العبد ثم لما فرغ من المسائل الاربعة الواقعة في الوصف الثالث من الاوصاف المعتبرة في الراوي رجع الى الوصف الرابع من تلك الاوصاف فقال

لا يقين الشرط المعتبر في الرواية اراد ان يبين ما جعل شرطاً فيها وهو امر ان العدد وفقه الراوي

الدرجة الثانية ان يقول قال الرسول صلى الله عليه وسلم
 ومن دون الاولى لاحتمال الخطأ لا احتمال ان يكون بينه وبين
 رسول الله صلى الله عليه وسلم واسطة وانما قال قال رسول الله
 لا انتهاء للسناد اليه عليه السلام كالواحد منا يقول قال رسول الله
 على ما نقل اليه وان لم يسمعه منه عليه السلام **الدرجة الثالثة**
 قول الصحابي امر النبي عليه السلام بكذا او نهى عن كذا وهي دون
 الثانية لا شتر اكثرا معها في احتمال المتوسط واختصاصها باحتمال
 اعتقاد ما ليس بما مر وما ليس بنهي نهي ككثرة الخلاف والوهم
 فيه وايضا فليس فيه لفظ يدل على انه امر او نهى او بعض او لا
 او غير ذلك مما يفتقر الى ما لا يتحقق هذا هو معنى قوله
 لاحتمال الاعتقاد ما ليس باسم امر فتقول لاحتمال تعليل كونه دون
 الثانية في الدرجة ولا احتمال كل اعتقاد كل من العموم والتقصير
 والدوام واللا دوام فربما ظن العام خاصا بالعكس للاختلاف
 في صيغ العموم وكذا في الدوام واللا دوام فهو ليس بحجة عند البعض
 وهو مختار السيد العبري والاحمد ان حجة لان ذلك وان احتمل تباعد
 من الصحابي العدل العارف بلفظ العرب والاحتمال البعيد لا ينافي
 الظهور **الدرجة الرابعة** ان يقول الصحابي امرنا بكذا او نهينا
 عن كذا او وجب كذا او حرم كذا او اوجب على بناء المفعول وهي
 دون الثالثة او فيها مع الاحتمالات المذكورة احتمال اخر
 وهو ان لا يكون ذلك الامر صادرا عن الرسول صلى الله عليه وسلم
 اذ لم يوثق الامر في كلامه وهو حجة عند الشافعي ونقل السيد
 العبري خلاف الكرخي في ذلك وانما كانت حجة عند الشافعي لامتياز
 الاول قوله لان من طاعة امر اذا قال اى مثل قوله امرنا وكذا
 فهم منه امر اى فهم الامر به وهذا الامر ظاهر وان احتمل صدور
 عن الغير بحسب لفظ الثاني قوله ولان غرضه اى غرض الصحابي في
 بيان المشورة وتعليمنا اياه فوجب حمل قوله ذلك على ان الامر من الله

هذا الحديث في الصحيحين
 في الصحيحين في الصحيحين
 في الصحيحين في الصحيحين

رضي الله عنه
 والاكثرون واقتار
 الامم واثابهم

الاول
 صدر

صدر منه الشرع دون الأمة والولاء وظاهره فلا يجوز ان يكون
 صادرا من الله تعالى لان امره تعالى ظاهر لكل احد لا يتوقف على اخبار الصحابي
 ولا صادرا عن الاجماع لان الصحابي من الأمة وهو لا يائز نفسه فتعين
 كونه من الاخبار وهو المسمى **الدرجة الخامسة** ان يقول الصحابي
 من السنة كذا وهي دون الرابعة اذ فيه الاحتمالات المذكورة مع احتمال
 آخر وهو ان يراد سنة غير النبي كالخلفاء الراشدين وغيرهم اذ هي لغة
 الطريقة كما عرفت فلذا لم يجعله الكرخي حجة لنا ان الظاهر انه اراد
 سنة النبي عليه السلام قال السيد العبري لو سلم ان مراده سنة
 الرسول عليه السلام فليس بحجة ايضا اذ ربما ظن ما ليس بسنة
 وهو مدفوع عما مر من ان ذلك لبعض الصحابي **الدرجة السادسة**
 ان يقول الصحابي عن النبي عليه السلام قال الخاربيدي ليس بحجة لاحتمال
 المتوسط ومعنى قوله وقيل للمتوسط ان عند البعض نقص فيه وجه اولى
 ان لا يكون حجة لعدم ذكر المتوسط مع الاعتراف به وذكر العبري ان ظاهره
 في عدم المتوسط عند البعض بقرينة كونه صحابيا وعند البعض ليس به
 فيه لكثرة استعماله في المتوسط ايضا كما في غيره اقول ويجوز حمل قوله
 وقيل للمتوسط على هذا بمعنى انه يستعمل المتوسط في الجملة كما يجوز حمل على كونه
 نصا فيه الا ان قول السيد العبري في اختياره حجة اولى من قول الخاربيدي
 نظر الى الدليل وايضا ظاهر كلام المصطفي ثراه اميل اليه **الدرجة السابعة**
 ان يقول الصحابي كذا نفعل في عهد اى عهد الرسول
 صلى الله عليه وسلم كذا وكانوا يفعلون كقول عائشة رضي الله عنها
 كانوا يفعلون في الشيء المأخوذ به من الدرجات السابقة
 لعدم دلالتها على اضافة الحكم الى الرسول عليه السلام الا ان الظاهر يستحق
 بقرينة كونه صحابيا الى ان الظاهر من حاله ان يكون مراده بهذا الكلام تعليم
 شرعية ذلك الفعل ايانا وجماعتنا بتعين هذا المعنى ان لو كانوا يفعلون
 في عهد علي عليه السلام مع علم بذلك وعدم اثنان عليهم فلذلك وقعت في
 المرتبة الاخيرة **السئلة الثانية** لغیر الصحابي في رواية الحديث
 عن الشيخ ست طرق ان يردى الحديث اذا جمع ذلك الحديث على

الاول طريق السماع واليه اشار بقوله

الشيخ

ل

في الحديث ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 ما رواه عن النبي صلى الله عليه وسلم

قبل النبي واحد فيسقط سقطا وان كان اكثر معضلا وسقطا
 واما في اصطلاح الاصولين فهو قول العدل الذي لم يلق النبي صلى
 الله عليه وسلم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا فصره الامر وكرر
 ابن الحارث ايضا وهو اعلم من تفسير الحديث اذا عرفت هذا فاعلم
 انهم اختلفوا في قبوله لا يقبل المرسل اي الاحاديث المرسلة
 عند الشافعي رضي الله عنه الا في ما لا يشترطها خلافا لما في حنفية
 ومالك وجمهورهم استثنى لنا على ما اختاره الشافعي رضي الله عنه ان
 عدالة الراوي الاصل المطوي ذكره لم يعلم لان العلم بوصف الشيء فرع
 العلم به فلا يقبل الرواية لفقدان الشرط ولانه لو قبل الرواية لوجب
 على الجميع القبول وهو متفق بقوله عليه السلام لا ضرب ولا ضرب في الكلام
 ترك الخط في المسند للعلم بالعدالة فيعمل به في غيره **قيل** عدالة اهل
 معلوم اذا رواه رواية العدالة عنه فقبل لم اذا العدل لا يروي
 عن غير العدل ولا لم يكن عدلا **قلت** في الجواب عنه لان ان الرواية
 عنه فقبل بل قد يروي عن غير العدل اذ ربما سئل عن اصله
 فيخرجه او يتوقف او يعتبه فتعريفه بنفسه لم يعلم به عليه
 فان **قيل** اسناده اي اسناد العدل الحديث الى الرسول صلى
 الله عليه وسلم يقتضي الصدق اي صدق اسناد العدل الى الرسول
 صلى الله عليه وسلم في اعتقاده ككونه عدلا وذلك انما يكون اذا تحقق عند
 عدالة الاصل **قلت** في الجواب عنه لان اسناده يقتضي صدقه بل انما
 يقتضي ان يكون قد سمع غيره مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم
 وذلك الغير لا يعلم كذب بل يعلم صدقه او يجهل حاله وهو معنى قوله
 بل السماع **قيل** ان الصحابة ارسلوا احاديث كثيرة اي لم يرووها
 فيها بسماهم من النبي صلى الله عليه وسلم بل قالوا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وسلم وقيل اي واجبه الثاني على قبولها **قلت** في الجواب عنه
 ارسال الصحابة انما يقبل لظن السماع من رسول الله صلى الله عليه وسلم
 وسلم لدلالة الصحبة اذ الظن واجب الاتباع في مثله قال السيد
 العبد وفيه فانهم ما قبلوا خبرا به روي به حتى استند الى الفضل
 نظر

كما روى ابو هريرة رضي
 عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم
 فلا يصح له وهم ولم يترك
 عليه احد فلو تركه على ان
 الخبر المرسل مقبول

بن الفضل عباس وايضا لو كان مقبولا لما صح صوم الجنب والمائم
 باطل انتهى كلامه **قول** قبول الصحابة بعضهم او جميعهم مرسل بعض
 ما شاء وذاع وانما لم يقبلوا خبرا به صريح لمعارضته الخبر المروي في انه
 عليه السلام جاوز صوم من اصبح جنبا اياه ونحوه اشارة قوله تعالى
 فان كان باسره وهي الى قوله لكم الخط الا بضع فانه يشير الى ان الجنابة لا تبيح
 الصوم كآية **فهمان** على من ذهب الشافعي رضي الله عنه الفروع
الاول المرسل يقبل اذا ما كان يقبل قول الصحابي او فتوى
 اكثر اهل العلم لانه اذا وافق احدهما غلب على الظن صحته كما اذا
 ظهر عدالة رواية الاصل والفروع **الثاني** انه ان ارسل الراوي
 الحديث مرة ثم اسنده اخرى او وقفه على الصحابي ثم رفعه فلا
 في انه قبل حديثه المرسل لتأنيده بالاسناد ثانيا وقبل لا يقبل
 لان اجماله ذكر الرواية يدل على الضعف اي يدل على علمهم بضعفه
 اذ لو علم عدالته لصح بهم ولا شك ان تركه للراوي مع علم بضعفه
 حياية وعش فانه يقع في العمل باليسر بصريح واذا كان حياية
 لم يقبل روايته مطلقا هذا حاصل ما قاله الامام وجوابه ان ترك
 الراوي قد يكون لسيان اسناده او لثبات الاختصاص وذكر في المحصول
 بعد هذه المسئلة ان الراوي اذا سمى الاصل باسمه لا يعرف به فهو
 كالمُرسل وذكر امام الحرمين مثله فانه قال وقول الراوي اخبرني
 رجل او عدل موثوق به من المرسل ايضا قال وكذلك كتب رسول
 الله صلى الله عليه وسلم اني لم يسم حاصلا المسئلة **الرابعة**
 يجوز نقل الخبر بالمعنى واعلم انهم اختلفوا في جواز نقل حديث
 الرسول صلى الله عليه وسلم بالمعنى اي يلفظ اخره لفظ جوف
 الاكثرين كالحسن البصري واي حنفية واكثر الامة واختاره الامام
 والاندلسي واتباعها ونص عليه الشافعي رضي الله عنه خلافا لابي بكر بن
 وبعض الحديثيين واما قال من قال بجواز بشرطين احدهما افاوة
 الترجمة معنى الاصل بلا زيادة ونقصان والا لم يكن معناه والثاني

مساواتها له في الجلاء والخفاء لان الشايع قد يخاطب بالحكم وقد يخاطب
 بالمشابه لاسوار لا يعلمها الا هو فلا يجوز تغييرها عن وصفها وعلم
 من هذا وجوب كون المترجم من علماء العربية **لأن** على جواز نقل
 الخبر بالمعنى انهم نقلوا عنه احاديث في وقائع متفرقة متجذرة
 بالفاظ مختلفة مع ان ما قال عليه السلام واحد قطعا وانهم ما كانوا
 يكتبون الاحاديث ولا يكررون عليها بل يروونها بعد ارجاء طويلة
 على حسب الحاجة وذلك موجب لنسيان اللفظ قطعا ولذا ايضا
 ان الترجمة اى تفسير الخبر بالفارسية جائزة وغيره لتعليم الحكم
 اجماعا فبالعربية اى فلان يجوز بالعربية اولى لانه اقرب نقل
 واو في بمقصود اللغة من لغة اخرى والمذكور في سائر الكتب جواز
 التفسير بالجمية من غير تعيين بالفارسية واستفاد من اطلاقه
 جواز التفسير بالتركية والهندية وغيرها وان الحكم بجميع اللهجات
 واللغات جائز خصوصا عند الحاجة ولذا ايضا ما شاع بينهم
 من انه عليه السلام قال كذا او نحوه وهو تصريح بعدم تكرار اللفظ بعينه
 وان المروي هو المعنى على ان المقصود بالمخاطب هو المعنى ولا يعتد
 باللفظ كثيرا **قيل** اى اعترض عليه وقيل نقل الخبر
 بالمعنى يورث الى غير الحديث اى نحو معناه وايضا راسه لانه جائز
 للراوى تبديل لفظ الرسول بلفظ جائز للراوى الثاني بطريق
 الاولى تبديل اللفظ الذي سمعه منه بلفظ نفسه وكذا في الطبقة
 الثالثة والرابعة وهلم جرا وذلك يورث الى طمس الكلام الاول
 لان الانسان وايضا اجتهد في تطبيق الترجمة لكن لا يتفك عن تفاوت
 وايضا قل فاذا تولت هذه التفات لم يبق بين الكلام الاول
 والاخر مناسبة اصلا واذا ادى الى طمس الحديث لا يكون وما يؤكد
 عدم جواز الترجمة بقوله عليه السلام رحمه الله وفي بعض الروايات
 نضرا من سمع مقالتي فوعاها ثم اتاها كما سمعها **والجواب** ان هذا
 دعاء لمن نقل بالصورة لكونه اولى وليس فيه المنع عن النقل بالمعنى

على ان الناقل بالمعنى مود له كما سمعه ولذلك يقول المترجم اذ سمع
 كما سمعته **المسئلة الثانية قلنا** في الجواب عنه لا انطبقا
 الى ما اشترطنا في نقل المعنى تطابق الترجمة والاصل في الجلاء
 والخفاء وتاويل المعنى من غير تفاوت بينهما لم يكن ذلك اى لم
 يكن النقل طمس الحديث ويكره ناقل الخبر بالمعنى موديا له كما
 سمعه فان من ادى تمام معنى كلام سمعه بوصف بانه ادى كما
 سمعه وان اختلفت الالفاظ **المسئلة الثالثة**
 ان ايراد احد الرواة الحديث واحد شيئا فيه لم يرد اخر مثل ان يروى
 انه دخل البيت وصلى ويروى الاخر انه دخل البيت وتعدّد
 المجلس اى المجلس استفادة ذلك الحديث من النبي عليه السلام
 قبلت الرواية في تلك الزيادة لان عدالة الراوى يقتضى قبولها و
 سكوت الماضين عن تلك الزيادة لا يقدح في رواية تلك الزيادة لجواز
 ان يكون الرسول عليه السلام ذكر الزيادة في مجلس دون مجلس وكذا
 ان احد المجلسين وجازا المذهب فما ضبط راوى الزيادة على
 الاخرين بان كانوا قليلين ويجوز ان ينهم عانه من الضبط ولم
 يعبروا لزيادة اعراب الباقي كما اذا رواه راوى اربعين شاه شاه
 وروى الاخر في اربعين شاه شاهه شاهه فيقبل لان عدالة راوى
 الزيادة يقتضى قبول خبره واساك الاخر عن روايته لا يفسح
 فيه لاحتمال ان يعرض له حال ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الزيادة
 ما يمنع ضبطها كعطاس او سبه او فكه او شغال قلبه بدخول اكل
 او غيره واستبعاد سببه عروضا لسمعه راوى الزيادة لان ذهاب
 الانسان عام سمعه اكثر من توجهه سماعا لم يسمع وان لم يكن المذهب
 على الاخرين المذهب عادة بان كانوا كثيرين ولا عانه لهم من الضبط
 لم يقبل الزيادة وحتمل ذلك على انه سمع الزيادة من غيره عليه السلام
 ولحق سماعها منه لانه زاد قصدا لانه ثباني عدالة وان كانوا عن يكون
 عليهم الغفلة نقلتهم ولكن غيرت ذلك الا زيادة الاعراب اى اعراب

الباقى مثل في اربعين شاه شاه او نصف شاه يعنى كادونى احدها
 شاه والاخر نصف شاه. بزيادة النصف المعتبر لا عراب الشاه
 من الرفع الى الجحد لم يترجم احدا من الزيادة ولا قبولها على
 الاخر لا يخرج خارجا وهو قوله طلب الترجيح اى من وجه آخر خلاف
 لابي عبد الله البصرى هذا كله اذا كان راوى الزيادة غير راوى الخبر ونها
 فاما اذا كان هو الراوى له دونها حكم ما اشار اليه قوله فان زاد مرة
 وحذف اخرى الزيادة فلا اعتبار بكثره المرار اى مرار الرواية
 حتى لو كانت مرات رواة الزيادة اكثر من مرات الرواية بدونها
 قبلت وان كانت بالعكس فلا وذلك لان حمل السهو على ما هو اقل
 اولى هذا فنرى كلام المصنطاب براه ولا تعرض فيه لما يردى الامران
 من المرات وكفى الامام ذكر في المحصول تفصيلا وهو ان الراوى الى
 ان استند الى مجلس قبلت الزيادة غيرت الاعراب اول الجواز
 كون الزيادة في احدها فقط وان استند الى مجلس واحد فالزيادة
 ان كانت معينة للاعراب تعارضت رواياه كما تعارضتا من راويين
 واحدا صاحب الترجيح والآخر حجة ما تارة اكثر لان
 الاقل احرى بالسهم الا ان يقول سمعته في تلك المرات وان
 شاه يان جرت الزيادة لان المفعول عنه باسمه هو اكثر
 من المسموع بالسهم واسم اعلم بالصواب والله المراجع والكتاب
الكتاب الثالث في الاجماع اى الكتاب من الكتب
 السبعة التى هذا المختصر مشتمل عليها في بيان مباحث الاجماع
 والاجماع في اللغة يطلق على العزم قال الله تعالى فاجمعوا امرهم
 وشركاؤكم اى اعزموا او على الاتفاق يقال اجمعوا على كذا اى اتفقوا
 عليه ما خذوا اجماعا على الفارسى فى النبط ان يقال اجمعوا
 بمعنى صاروا اجمع كقولهم اقبل المكان واتخذ اى صار ذا اقبل
 نفس وفى الاصطلاح ما ذكره المصنطاب براه بقوله وهو اتفاق اهل
 الحل والعقد من امة محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور فيقول

الاجماع

المشتمل

وقال عليه السلام
 لمن لم يجمع الصيام من
 الليل

الاجماع
 اتفاق
 اربع روافد على الصيام

اتفاق جنس والمراد به الاشتراك في الاعتقاد او القول او الفعل
 او ما في معناها من التقريب والسكوت عند من يقول ان ذلك
 كافي الاجماع وقوله اهل الحل والعقد المراد به المجتهدون
 في الاحكام الشرعية الموجودون في زمان واحد فخرج بذلك اتفاق
 العوام واتفاق بعض المجتهدين فانه ليس باجماع لانه ينعقد
 الاجماع بدونهم وقوله من امة محمد صلى الله عليه وسلم احترز
 به عن اتفاق الامم المجتهدين من الامم السالفة فانه ليس باجماع ايضا
 وذهب ابو اسحاق الاسفرائني وجماعته الى ان اجماعهم قبل نسخ
 منهم حجة وقوله على امر من الامور شامل للمشرعات كلى
 البيع والمغويات ككون الفاء للتعقيب والتعقبات كدور
 العالم والدنيويات كالاراء والمردوب وتدبر امور الرعية ولقصد
 شمول الاربعة اركان المصنطاب براه الامر بالامور فان الامر
 المجمع على الامر يخص بالقول بخلاف المجمع على الامور وفيه
 اى في هذا الكتاب ثلاثة ابواب **الباب الاول** اى من الكتب
 الثالث من الكتب السبعة من الابواب الثلاثة التى كسر
 هذا الكتاب عليها في بيان كونه اى كونه الاجماع حجة في الشرع
 وفيه اى في هذا الباب مسائل ست **المسألة الاولى**
 في جواز انعقاد الاجماع وجواز العمل به وانما قدم هذه المسئلة لكونها
 مقدمة في حجة الاجماع لان الاجماع لو لم يكن انعقاده اوجاز وكان
 لا يمكن الوقوف عليه لم يكن التمسك به اعترض على جواز انعقاد
 الاجماع وقيل كمال يعنى ان بعضهم ذهب الى ان الاجماع
 محال لان اجتماع الجم الغفير والخلق الكثير على حكم الواحد الذي
 لا يعمل ضرورة محتملة مع اختلاف اقرايحهم يتبع عادة
 كاجتماع الناس في وقت واحد على ما كره واحد اى كما يتبع
 اجماعهم في وقت واحد على ما كره واحد عادة واجيب

اذا البحث فيه اما ان يكون عن كونه
 حجة او عن اقسامه او عن شرائطه
 فانزله لكل منها بابا وقال

عنه بان دواعي الناس مختلفة ثمة اى في الماء كقول لا خلافتهم
 في الشهوة والمزاج والطبع فلذلك يتنوع اجتماعهم عليه بخلاف
 الحكم الواحد فانه تابع للدليل فلا يتنوع اجتماعهم عليه لوجود
 دليل قاطع او ظاهر **وقيل** يتعذر راي ذهب بعضهم الى ان
 الاجماع ليس محالا ولكنه يتعذر الوقوف عليه ولكنه يتعذر الوقوف
 عليه لان الوقوف عليه انما يكون بعد معرفة اعيانهم ومعرفة ما غلب
 على ظنهم ومعرفة اجتماعهم عليه في وقت واحد والوقوف على الثلثة
 متعذر اما الاول فلا تتشاورهم شرقا وغربا ولا يتتبع عرفانهم
 لان علماء الشرق لا يعرفون علماء الغرب والعكس ويجوز خفاء
 واحد منهم بان يكون اسيرا او مجبوسا في مظهر او منقطعاً في جبل
 لا خبر لا خلافة ولا يتتبع عرفانهم ان يكون فيهم من هو حامل الذكر
 لا يعرف انه من المجتهدين **واما الثاني** فلا احتمال ان بعضهم يكذب
 فيفتي على خلاف اعتقاده خوفا من سلطان جابر او مجتهد
 ذي منصب افتى بخلافه **واما الثالث** فلا احتمال رجوعهم
 عن فتواه قبل فتوى الاخر ويأيد انما لو فرضنا ان الامة اقتسمت
 الى قسمين واخذ القسمين افتى بحكم والاخر افتى بتعريضه ثم انقلب
 المثلث نافيها والباقي مثبتا فعلى هذا المتغير افتى كل منهم بكل من
 الحكمين لكن لما لم يجمعوا على واحد منهما لم يحصل الاجماع والى الامور
 الثلثة **لا** اشار المصططاب ثراه بقوله لا تتشاورهم وجوز خفاء
 واحد من محموله وكذب خفا ورجوعه قبل فتوى الاخر
واجيب عن هذا الاعتراض بانه اى الوقوف عليه لا تعذر للوقوف
 على الاجماع في ايام الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين لان دفاع
 هذه الاحتمالات عمدا فان اهل الحل والعقد من الصحابة كانوا
 محصورين قليلا وكثيرة في الحجاز ومن ضيق منهم بعد فتح
 البلاد كان معروفا في موضع فلم يتعذر معرفتهم وهذا القدر
 لا يكفي في معرفة اجتماعهم بل لابد من بيان انهم كانوا مشهورين

عن مسكنه

على الترتيب

فانهم اجمع

وان

وان قوة دينهم منعتهم عن الفتوى على خلاف معتقدهم وان
 الرجوع منهم عن فتوى قبل فتوى الاخر لو وقع لا يشهد
 فانه مع جواز معرفتهم لوجاز وقوع سائر الاحتمالات المذكورة
 لتعذر الوقوف ايضا على اجماعهم وذلك ظاهر **المسئلة**
الثانية في انه اى اجماع ائمة محمد صلى الله عليه وسلم عليه
 وزاده فضلا وشرقا **لذ** يجب العمل به خلافا للنظام و
 الشيعة والخوارج فانه وان نقل عنهم ما يقتضي الموافقة لكنهم
 عند التحقيق مخالفتهم اما النظام فلانه لم يفتقر الاجماع باتفاق
 المجتهدين كما قلنا بل قال كما نقله عنه الاموي ان الاجماع هو
 كل قول يجتبه به **واما الشيعة** فانهم يقولون ان الاجماع محال
 لكونه بل لا احتمال على قول الامام المعصوم وقوله بانقراده عندهم
 صحة كما سأل في كلام المصططاب ثراه **واما الخوارج** فقالوا كما نقل
 عنهم القرافي ان اجماع الصحابة حجة قبل حدوث القوفة واما
 بعد ما فقالوا الحجة في اجماع طائفتهم لا غير لان العبرة بقول المؤمنين
 ولا مؤمن عندهم الا من كان على من جهم **لنا** على كونه اجماع حجة
 رجوع **الاول** انه تعالى جمع بين مساقاة الرسول صلى الله
 عليه وسلم عليه وزاده فضلا وشرقا **لذ** التي هي حرام وبين اتباع
 غير سبيل المؤمنين في الوعيد حيث قال ومن يتساقط الى سبيل
 الامة وعامها من بعد ما يتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين
 فوله ما ولي ويضله جهنم وساءت مصيرا فيكون متابعة غير
 سبيل المؤمنين محرمة والامام جهم بينها وبين المساقاة المحرمة
 في ترتيب الوعيد عليه لا متباعدة ترتيبه على الجاه ومتابعة غير سبيل
 المؤمنين عبارة عن متابعة قول او فتوى مخالف قولهم وفتواهم
 واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين محظورا فوجب اتباع سبيلهم
 اى متابعة قولهم وفتواهم اذ لا تحجب عنها اى لا خروج للاتباع

عند الجمهور

وكلام المصططاب ثراه يقتضي ان
 النظام يسلم احكام الاجماع وانما
 يخالف في حجية المذكورين في الاول
 لا يبرهان ويخالف في الجواب وغيره
 اى الدليل في بحالته

عن القسرين واذا وجب شاهدة قولهم وقتواهم يكون اجماعهم حجة
اذ لا نفى بحجة الاجماع سوى هذا عرض الخصم على هذا الدليل
بقسمة او جبر اشار المصنطاب ثرا الى الاول بقوله **فصل**
ان الله تعالى رتب الوعيد على الكل اي على المجمع المركب من المشاة
واتباع غير سبيل المؤمنين للعطف بالواو التي هي الجمع المطلق ولا
يلزم من تحريم المجمع تحريم كل واحد من اجزائه كتحريم الاخمين **فصل**
في جوابه اننا لانمنا رتب الوعيد على الكل بل على كل واحد
منها والاى وان لم يكن مرتبا على كل واحد لى ذكر الحقة الى الحان
ذكر مخالفة المؤمنين يعنى اتباع غير سبيلهم لغوا لا فائدة له لان المشقة
وصحها مستقلة في ترتيب الوعيد عليها واللغو في كلام الله تعالى
بحال فيكون الوعيد مرتبا على كل واحد منهما فيكون مخالفة سبيل المؤمنين
ايضا مستقلة في ترتيب الوعيد عليها فيكون حرما ايضا وهو المطلق
والى الثاني بقوله **فصل** سلنا ان الوعيد مرتب على كل واحد منهما
لكن لا يمتنع اتباع غير سبيلهم مطلقا بل بشرط تبين الهدى فان
تبين الهدى شرط في المعطوف عليه لقوله من بعد ما تبين له الهدى
والشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لما تقرر في موضع
ان المعطوف في حكم المعطوف والهدى عام لا يقتصر باللام الاستغراق
فيكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع الفروع
الهدى ومن جملة الفروع الهدى ذلك الدليل الذي لاجله ذهب
اهل الاجماع الى ذلك الحكم وعلى هذا التقدير فالحجة ذلك الدليل
لا الاجماع فلا يكون الاجماع حجة **فصل** في جوابه لا يمتنع اشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في جميع الامور لان قولهم المعطوف في حكم
المعطوف عليه معناه ان المعطوف في حكم المعطوف عليه في الحكم الذي
يكون الا عراب لاجله واماني جميع الاحكام تمنع وان سلم ذلك لم يقتر
ما ذكر ولم يقدح في عرضنا فان الهدى المذكور في الآية افا المراد به

انتفاء

دليل

دليل التوحيد ودليل النبوة لا ادلة الاحكام الفرعية فيكون
حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين مشروطة بذلك ولا يلزم من ذلك
ان لا يكون الاجماع حجة والى الثالث بقوله **فصل** سلنا
ان قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وجب تحريم الحقة لكن لفظ
الغير والسبيل مفردان والمفرد لا يعم له فلا يوجب ذلك
تحريم اتباع كل ما غاير سبيلهم بل يصدق بصورة وهو
الكفر وخلفه مما لا خلاف فيه والدليل على ان المراد به ما ذكرنا
ان الآية نزلت في رجل ارتد وذلك على ان العرض منها المنع من
الكفر **فصل** في جوابه ان قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين يقتضي
تحريم اتباع كل ما غاير سبيلهم فان لفظ الغير وان كان مفردا
لكنه عام لجوان الاستثناء منه لان القائل اذا قال من دخل
غير دارى ضربته يفيهم منه العوم بدليل حجة الاستثناء على واحد
من الدور المغايرة لداره واذا صح الاستثناء منه يكون عاما لما عرفت
من ان جوان الاستثناء معيار العلوم وامانزول الآية في شأن المرتد
فلا يقتضي الخصوص لان العبرة بعوم اللفظ لا بخصوص السبب
والى الرابع بقوله **فصل** لا يمتنع ان السبيل هو قول الاجماع بل
المراد به دليل الاجماع وبيانه ان السبيل لغة هو الطريق الذي
يمشي فيه وقد تعذرت ارادته هنا فلا بد من صرفه الى المجاز وهو
ما قول اهل الاجماع او الدليل الذي لاجله اجمعوا والثاني
اولى لقوة العلاقة بين وبين الطريق الذي يحصل فيه المشي فانه
كان الحركة البدنية في الطريق المسكونة يوصل البدن الى المطلوب
فكذا الحركة الزهنية في مقدمات ذلك الدليل موصلة للذهن
الى المطلوب والمشايمه احدى جهات حسن المجاز واذا كان
كذلك كانت الآية والة على حرمة مخالفة الاستدلال بدليل الاجماع
لا على حرمة مخالفة الاجماع فلا يكون الاجماع حجة **فصل** في جوابه

وتقدم الآية الاكسبير كذا

اهل

الدين الدليل الذي يدر
على صحة الحكم منه

ان السبيل ايضا يطلق على الاجماع لان اهل اللغة يطلقونه
على ما يختاره الانسان لنفسه من قول او فعل ومنه قوله تعالى قل
هذه سبيلي واذا كان كذلك فجملة على الاجماع أولى لقوله اى لعموم
فائدة فان الاجماع يعمل به المجتهد والمقلد واما الدليل فلا يعمل به
سوى المجتهد هكذا في النفس كحق المعتمد عليها وفي كثير من النسخ
هكذا قلنا حنفية يكون المخالفة المشقة اى قلنا بلعم لو كان
المراد من السبيل دليل الاجماع ودليل قوله تعالى وقول رسول الله يكون
مخالفة الدليل مخالفة قوله الله وقول رسوله وكذلك نفس مشقة القول
فيلزم التكرار والاصل عدمه اما لو كان المراد نفس الاجماع فلا يلزم ذلك
وهذا الجواب سياتى في كلام المصططاب ثم الجواب عن سؤال آخر
كفى على تقريره فشققت اذ ذلك السؤال مع جواب هذا السؤال
الذى نحن فيه الآن والى الخامس بقوله **قل** لان الله يحب
اتباع سبيله المؤمنين في كل شئ بل في السبيل الذى صاروا به مؤمنين
وبدل عليه ان الآية تركت في رجل ارتد كما ترى ولانه اذا قيل لا يتبع
غير سبيل الصلح ففهم منه المنع من ترك السبيل التى لها صاروا
صالحين دون غير صالحا لكل والشرب وهذا هو معنى يجب اتباعهم
فما صاروا به مؤمنين **قلنا** في جوابه يلزم حنفية ان يكون
المخالفة اى مخالفة سبيل المؤمنين هي المشقة فانه لا معنى لمخالفة
الرسول الا ترك الايمان وسمى بذلك لكفى في شق ان جانب الرسول
في شق اخر فلو عمل على هذا لزم التكرار والى السادس بقوله
قل سلطنا تحريم اتباع غير سبيل المؤمنين لكن لان وجوب اتباع
سبيلهم وقولهم انه لا يخرج عنها عنوع فان بينهما واسطة وهي ان
ترك اتباع راسا واصل بان لا يتبع هذا ولا ذاك فيتحقق الواسطة
قلنا في جوابه التكرار اى ترك متابعة سبيل المؤمنين غير سبيلهم ايضا
فما ترك متابعة سبيلهم فقد اتبع غير سبيلهم واتباع غير سبيلهم حرام

بالآية فترك متابعة سبيلهم يكون ايضا حراما وهو المطلوب فلا يكون
بينهما واسطة والى السابع بقوله **قل** لفظ السبيل غير عام
اذ لو كان عاما لوجب اتباع كل سبيل المؤمنين ولو وجب هذا
لوجب اتباعهم في فعل المباح عند اتفاقهم عليه لكن لا يجب
اتباعهم في فعل المباح والا لكان المباح واجبا فيكون مخصوصا
باتباع بعض سبيلهم كالإيمان مثلا فلا يلزم في محبة الاجماع **قلنا**
في جوابه ان اتباع المؤمنين في الوجوب كما يتبع الرسول صلى
الله وسلم عليه و زاده فضلا وشرفا لذلك فيه اى وجوب
اتباعهم كوجوب متابعتهم عليه السلام ولما عطف قوله صريحا
على صفة الاخرى في الآية فكما خص من وجب متابعتهم عليه السلام
فعل المباح فكذلك من وجب متابعتهم فيبقى الدليل حجة فيما عدا
والى الثامن بقوله **قل** المجعون اتبعوا الحكم المجع عليه بالدليل
الذى تمسك به اهل الاجماع فانبات الحكم بذلك الدليل من جملة
سبيلهم فوجب علينا اتباعه في ذلك بان نبينه بذلك الدليل ايضا
لابالاجماع فلا يكون الاجماع حجة **قلنا** في جوابه بان اتباعهم واجب
في كل شئ الا ما خص بالدليل وهذه الصورة قد خصت بالاتفاق
لان الحكم ثبت باجماعهم واذا ثبت فلا يحتاج في اثباته الى دليل اخر
والى التاسع بقوله **قل** سلطنا قلتم كن الآية الكريمة تدل
على وجوب اتباع كل المؤمنين الموجودين لان لفظ المؤمنين هو محلى
بالالف واللام فيبعد العموم وكل المؤمنين هو الموجودون الى يوم القيامة
فلا يكون اجماع اهل العصر الواحد حجة لكنهم بعض الامة **قلنا**
في جوابه لان المراد ما ذكرتم بل الموجودون في عصرنا فيجب على كل
عصر متابعة الموجودين فيه وهو ان كان عاملا لكنه مخصوص بالدليل
لان المقصود باتباع سبيلهم العمل بمقتضاه ولا يحمل في القيامة
الوجه الثاني اى الدليل الثاني على ان الاجماع حجة قوله تعالى

فيه اى في وجوب الاستدلال
اى صار مخصوصا بهم

كذلك

وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس اى
عدلا تعادى عن امة اللغة وتقولون ان خير الامم اوسطها ولان
الوسط هو التعديل عن طرفي الافراط والتفريط وما هو كذلك يكون
خير او عدلا والله تعالى حكيم اى عدله هذه الامة لانه تعالى جعلهم
وسطا كاست ولا ينفردون على ذلك بكونهم شهداء حيث قال لتكونوا
شهداء على الناس والشاهد لا بد وان يكون عدلا وهذا التعديل
الحاصل للامة وان لم يزل منه تعديل كل فرد منها بالضرورة كون
نفسه عن واحد مستلزما لتعديله عن المجموع لكنه ليس المراد
تعديلهما فيما ينفرد به كل واحد منهم لانه تعالى بالضرورة خلافه
فتعين تعديلهم فيما يجتمعون عليه وحاشيتك تجب عصمتهم عن
الخطا قولنا وقوله صغير وكبير اذ من عدله الله تعالى يكون معصوما
النبوة واذا ثبت عصمتهم يكون قولهم وفعلهم حجة ولان الله تعالى
يعلم السر والنجوى فلا يعذبهم مع ارتكابهم بعض المعاصي بخلاف
تعديلنا فانه قد لا يكون كذلك لعدم اطلاعنا على الباطن وهو
جواب عن سوال مقدّر تقدير ان التعديل لا يوجب عصمة العدل
عن جميع الخطايا كما في تعديلنا وتقدير الجواب ان تعديلنا لا يوجب
تعديلنا لانه العالم بالسر العلانية من عدله كان معصوما كما ترى ونحن
لا نعلم خطايه الخفية **فانه قلت** في يلزم ان لا يكون في هذه الامة خطاء
وعصيان والامر بخلافه **قلنا** الامر عند اجماعهم على امر كذلك لانهم
من حيث انهم امت محمد صلى الله عليه وسلم عليه وزاده فضلا وشرفا لربيه
مجمعون على هذا الامر لا خطاء فيهم ولا عصيان البتة **قلت**
العدالة فعل العبد لانها عبارة عن اداء الواجبات واجتناب
المنهيات والوسط فعل الله تعالى اى مخلوقه لكونه مفعولا كما يشير
اى قوله تعالى وجعلناكم امة وسطا فيكون الوسط غير العدالة فلا يكون
جعلهم وسطا عبارة عن تعديلهم وكيفية العدل لا يجعل الرجل عدلا

ثم اعترض الخصم
على هذا الدليل ووجه

والجواب

وكن يجبر عن عدالة قلنا في جوابه كون العدالة فعل العبد لا شأنا
كونها وسطا اذ فعل العبد فعل الله تعالى لا يثبت في الكلام فكان ان
مجهول له فكذلك العدالة فعل له **قلت** سلمنا عصمتهم عن
افعال الخطا لكن الله تعالى انا وصفهم بالعدالة ليكونوا شهداء
على الناس كما نطق به الآية ومعطوم ان هذه الشهادة في الاخرة
فهم عدول في وقت الشهادة لان عدالة الشهداء انما يصدق حال
الاداء لا حال التخل وحي لا يلزم من كونهم معصومين في الاخرة
كونهم معصومين في الدنيا حتى يكون اتفاقهم حجة **قلت** في جوابه
حاشيتك لا مزية لهم اى لامة محمد صلى الله عليه وسلم عليه وزاده فضلا
وشرفا لربيه على غيرهم في هذه الفضيلة التي خصهم الله تعالى بها فان
الكلام كذلك اى جميع الامم عدول في الاخرة لا محالة ارتكاب الخطا
في لكن المزية حاصلة لان الله تعالى انا وصفهم بالعدالة لتعظيمهم
وعزيزهم عن سائر الامم واذا كان كذلك وجب عدالتهم في الدنيا والسبعة
حقول اى اعتمادنا عليه اى على الاجماع **الوجه الثالث** اى الدليل
الثالث على ان الاجماع حجة قوله عليه الصلوة والسلام لا يجتمع امتي
على الضلالة وتكون خطاه ونظايره من الاحاديث كقوله لا يجتمع
امتي على الضلالة وكقوله سألت الله ان لا يجتمع امتي على الضلالة
فاعطانيها وكقوله ما يكن الله يجمع امتي على ضلال وروى ولا على خطاء
وكقوله لا يجتمعون على ضلال وروى ولا على خطاء
لكن القدر المشترك بينهما وهو عصمة الامة متواتر لوجوده في هذه
الاضمار الكثيرة وصحة الدليل ساوطة في اكثر النسخ واذا في الاخرى
انه اقرب الطريق في اثبات كونه حجة قاطعة وقابل الخرب الفاضلة
ابن الحاجب ومحمد بن الاستدلال بحسن وضعفه الامام الرازي
ومحمد بن فقال دعوى التواتر المعنوي بعيد لاننا لا نعلم ان مجموع
هذه الاخبار يبلغ حد التواتر في الدليل عليه وتقديره فهو انما يفيد

من ان الفاعل الحقيقي بلا واسطة
مؤثر في جميع المعصيات
الملكوتية هو الله تعالى كما هو رأي
الاشاعرة والصوفية في

يكون

الظهور لان القدر المنكر الثابت بالقطع انما هو الذناء على الامنة
ولا يلزم منه احتياج لخطا عليهم فان التصريح باستناعه لم يرد في
كل الاحاديث ونحن نقول ان الادلة التي قالها المصطفى نراه
انما يحسن الاستدلال بها اذا قلنا ان الاجماع ظني كما صححه الامام
واتباعه لكن الاكثرون على انه قطعي والشيعنة عولوا على اعتدال
عليه اى على الاجماع وجعلوه حجة لا يستماله على قول الامام المعصوم
يعنى ان الشيعة ذهبوا الى انه يجب ان يكون في كل زمان امام ياتى
الناس بالطاعات ويؤدعهم عن المعاصي وذلك الامام لا بد ان
يكون معصوما والا لا تقدر الى امام احد فلم الدور والتسلسل
واذا كان معصوما كان الاجماع حجة لا يستماله على قوله لانه رأس الامنة
ورئيسها لا يكون اجماعا وجوابه ان ذلك مبنى على وجه
مراعاة المصالح سلما كمن الردى انما يحصل بنصب امام ظاهر
قاهر وهم يجوزون ان يكون خفيا خائفا لا يجوزون عليه
الكذب فلذلك لم يشغل المصطفى نراه بالجواب عنها **المسئلة**
الثالثة في ان اجماع اهل المدينة وجوها حجة ام لا فقال الامام
مالك رحمه الله اجماع اهل المدينة وجوها حجة اذا كانوا من الصحابة
او التابعين وروى عنهم كائنه عليا بن الحارث لعقوله عليه السلام ان
المدينة لتنفى حبيتها كائنه الكلب ينفى حبيتها والخطا حبة فكان
منفيا عنهم وهو ضعيف اى الاستدلال بالمدينة لا الحديث فانه ثابت
في الصحيحين وان كان مع هذا اللفظ واقر بلفظ اليه ما رواه البخاري
ان المدينة كالكلب ينفى حبيتها وتتضع طيبها وقد ضعف الشيخ
ابن الحارث رحمه الله الاستدلال بهذا الحديث ايضا وجهه ان الحديث على
الخطا متعدد لشأبه وقوم من اهلها قال الامام الحرمي والى اطلعه
مطلع على ما جرى بين لا يثبتها من البخاري قضى العجب وايضا فلا حكم
ان الخطا حبة لان الخطا معفو عنه والحبيث شتى عنه وذهب بعضهم

ايضا فانما يقتضيه ذلك كله ياتي
وهذه المسئلة محلا علم الكلام ج ٢

الى ان اجماع اهل المدينة مكره والمدينة بالمصرين البصرة والكوفة حجة
على غيرهم **المسئلة الرابعة** قالت الشيعة كالامانية
والزينة اجماع العترة اى عترة الرسول صلى الله وسلم عليه
وزاده فضلا وشرا ليرثوهي بالثناء المثناة على وفاطمة وابيها
الحسن والحسين رضي الله عنهما جميعا حجة واجتوا بالكتاب
والسنة اما الكتاب فلقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وجه الاحتجاج ان استدلوا
اخبر عن نفى الرجس عن اهل البيت والخطا رجس فيكون منفيا
عنهم واذا كان الخطا منفيا عنهم كان اجماعهم حجة وهم اى اهل البيت
على وفاطمة وابيها الحسن والحسين رضي الله عنهما جميعا
لانه لما نزلت هذه الآية لى النبي صلى الله وسلم عليه وسلم عليهم كساء
وقال هؤلاء اهل بيتي فيكون اجماع العترة مبرا عن الخطا
فيكون حجة وهو المطلوب واعترض عليه الامام الرازي في المحصول
وقال ان ظاهر الآية تناول الزوجات وتذكر من الخطاب في قوله
عنكم وفي قوله يطهركم لا يتبع من ارادتهم بالخطا وانما يتبع من الفقر
عليهم فالآية لا تنزل على اجماعهم بدون الزوجات حجة وامال الكساء
عليهم وقوله هؤلاء اهل بيتي لا يقتضي الفقر فهم وان سلم فعارض بما
روى عن ام سلمة انها قالت قلت لرسول الله صلى الله وسلم
است من اهل البيت فقال بلى ان شاء الله تعالى وقال
السيد العبري واقول ان الشيعة يروون هذا الحديث
بكذا لما نزلت هذه الآية حللهم بعبادة خيرية ثم قال اللهم ان هؤلاء
اهل بيتي فاذهب الرجس عنهم وطهرهم تطهيرا فقالت ام
سلمة يا رسول الله وانما من اهل بيتك فقال عليه السلام لهما انك
على خير ثم قالوا في الجواب عن هذه الشكوك ان ظاهر الآية وان تناولت
الازواج كن لف الكساء عليه وقوله اللهم هؤلاء اهل بيتي قرينة تناولت

ان قوله اهل بيتي

الآية عن ظاهرها ومختصة آياها بالعترة لان هذه الصفة صيغة جمع
 كافي فذلك انما كلفتم منكم وجوب لمن يعتقد انكم وزيار القبا
 ثمه وسمى السكاكي هذا النوع قصر الافراد وقال يجب فيه ان يكون
 الخاطب حاكما حاكما مشورا بصواب وخطا وانت تطلب تحقيق صوابه
 ونفي خطا فتحقق في قصر الافراد حكمه في بعض وهو صوابه وتنفي في
 البعض وهو خطا وكان الخاطب في هذه الآية يحكم حكما مشورا بصواب
 وخطا يعني يحكم بان اهل البيت العترة وهو الصواب والازواج منهم
 وهو الخطا فذكر النبي عليه السلام صيغة قصر الافراد لتحقيق حكمه في بعض
 ان العترة بانهم اهل البيت وهو صوابه وينبغي عن البعض اى الازواج
 وهو خطا واما المعارضة بما روي عن ام سلمة فان كان المروي عنها
 مرورا على الوجه الذي يروى الشيعة فبطلنا ظاهره وان كان كما رواه
 غيره فذلك اذا النبي عليه الصلوة والسلام لم يحكم بانها من اهل البيت
 جزا بل على كونها من اهل البيت على شيئا الله تعالى وصغير معلومة
 فالمرحوب عنهم الوجه من هم من اهل البيت جزا لا من شيك في كونه
 منهم ونسب فظن انهم كلامه وجماعه واما الحديث المستعمل
 عليه السلام اني تارك فيما عاينتمكم به لي فضلوا كتاب الله
 وعرفي فانه كاد على ان الكتاب حجة ذلك على ان قول العترة حجة
 ولم يشغل المصطاب عزاه بالجواب عما ذكره فنقول مستوعبا بالله
 الجواب عن الآية انا لا نسلم انتفاء الرجس في الدنيا لجوان ان يكون
 المراد برقي العترة في الآخرة سلمنا كما لا نسلم ان الخطا رجس سلمنا
 كما المراد باهل البيت هؤلاء مع ازواج النبي صلى الله عليه وسلم عليه
 وزاده فضلا وشرقا لذية فان ما قبل الآية وما بعدهما يدل عليه
 اما ما قبلها فقوله تعالى يا نساء النبي استنقوا أنفسكم وأهليكم
 الى قوله واطعن الله ورسوله واما ما بعدهما فقوله تعالى واذكروا ما
 يتلى في بيوتكن الآية وحيد فليس في الآية دليل على ان اجماع العترة

عطف على قوله الكتاب

وجوه

وصدح حجة والجواب عن الحديث ما قاله الامام في المحصول انه
 من باب الاحاد والفعل بها عندهم منتهى المسئلة **الخامسة**
 في ان اجماع الخلفاء الاربعة ووجوب حاجته ام لا قال القاضي
 ابو حازم من الخنفية والامام احمد كما نقله عنه الشيخ ابن الحاجب
 رحمه الله اجماع الخلفاء الاربعة ووجوب حاجته لقوله عليه الصلوة والسلام
 عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدك عضوا
 بالموافق ورواه ابو داود وكذا الترمذي ومحمد والحاكم فالرسول
 صلى الله عليه وسلم عليه وزاده فضلا وشرقا لذية امر باتباع سنتهم
 كما امر باتباع سنته والخلفاء الراشدون هم الاربعة المذكورون
 لقوله عليه الصلوة والسلام للخلافة بعدك ثلاث سنن ثم نصير
 ملكا عضوا واما كانت من خلافاتهم ثلاث سنن سنته ستان
 لاني اكبر الصديق رضي الله عنه وعشر لعن الخطاب رضي الله عنه
 واشتق عشرة لعن عثمان رضي الله عنه وسنته لعن رضي الله عنه
 فثبت الذي ورواه ابو عبد الله بن عبد العزيز قاضيا في البغداد
 تورق القضاء في خلافة العتضد ولاجل منعه لم يعتد بخلاف زيد
 ابن ثابت في تورق الارحام وحكم بركة اموال حصلت في بيت
 المال المعتضد الى ذوى الارحام وقبيل المعتضد فتياه وانفذ
 قضاءه وكتب بالافاق **وقيل اجماع السجدة ابي بكر رضي**
 الله عنها حجة لقوله عليه الصلوة والسلام افندوا بالذين من بعدك
 ابي بكر وعمر رضي الله عنهما رواه الترمذي وقال حديث حسن
 فالرسول صلى الله عليه وسلم عليه وزاده فضلا وشرقا لذية امر بالافاق
 بها والامر للرجس ووجوب كونها لغتها احكاما ولا نعني بحجة
 اجماعها سوى ذلك واجماعهم من الحديث ان المراد منها
 بيان اصليتهم لا اتباع المقلدين لهم لان اجماعهم حجة وبانها معارضا
 بنحو قوله عليه الصلوة والسلام ضدوا مشطروا بينكم عن الخير يعني
 عايشه رضي الله عنها مع ان قولها ليس حجة قال السيد ابو

بني العترة والراي

يعني ابي بكر وعمر عليهما
 رضوان الله تعالى عليهما
 حجة مع خلاف غيرهم

العضد هو الذي يكون
 فيه ظلة للرجس لانه يعظم
 حجة

والجواب ان الحديث موضوع لما يتنا في شرح الطالع ولو سلم
 صحت تعارض بقوله عليه السلام اصحابي كالنجم باهم اقتديتم
 اهتديتم فانه يدل على وجوب متابعة كل منهم لكنها ليست بوجوب
 اجماع انتهى كلامه رحمه الله **المسئلة السادسة** في بيان ما ثبتت
 بالاجماع وما لا يثبت به اذا عرفت هذا فنقول مستعينا بالله على كل شيء
 لا يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به يجوز ان يستدل عليه
 بالاجماع سواء كان عقليا او شرعيا او لغويا او دنيويا وفي الاخيرين
 خلاف وكل شيء يتوقف العلم بكون الاجماع حجة على العلم به لا يصح ان يستدل
 عليه بالاجماع فعلى هذا يستدل بالاجماع على حدوث العالم وعلى كون
 الصانع سبحانه وتعالى واحدا لان العلم بكون الاجماع حجة لا يتوقف على
 العلم بهما وذلك لاننا قبل العلم بهما لمكننا ان نعلم كون الاجماع حجة
 بان نعلم اثبات الصانع بامكان العلم بحدوث الاعراض ثم نعلم
 باثبات الصانع صحة النبوة ثم نعلم بصحة النبوة كون الاجماع حجة
 ثم نعلم بالاجماع حدوث العالم ووحدة الصانع وهذا هو معنى قول
 يستدل لما اى حكم لا يتوقف بيان حجة الاجماع عليه حدوث
 العالم لا كما يشاهد بها اى لا يستدل بالاجماع على اثبات الصانع
 ولا على كونه متكاملا ولا على اثبات انتصاف النبوة لان العلم بكون
 الاجماع حجة مستقار من الكتاب والسنة وهما يتوقفان على
 اثباته تعالى فلو توقف اثباته تعالى على الاجماع لزم الدور لان ثبوت
 المدلول متوقف على ثبوت الدليل **الباب الثاني**
 من الكتاب الثالث من الكتب السبعة من الابواب الثلاثة
 التي عقد هذا الكتاب عليها في انواع الاجماع التي اختلفت في كونها
 اجماعا وهي قسمان قسم اخرج من الاجماع ومع انه منه وقسم ارجل
 فيه مع انه ليس منه وقسم اخرج في هذا الباب مسائل خمس بعضها
 منها في القسم الاول وبعض في الثاني **المسئلة الاولى**
 في ان اهل العصر الاول اذا اختلفوا على قولين فهل ين ياتي

ووحدة الصانع

بغير
 انما اذا اختلفوا على قولين
 في المسئلة
 في الجواب عنه

بغيرهم من المجتهدين احدث قول ثالث في تلك المسئلة
 ام لا في ثلاث من اذهب كما اشار اليه المصطفي ثراه فالأكثر من شعور
 مطلقا واهل النظائر جوزوه مطلقا والحق عند الامام واتباعه
 واختاره الامري ون الحاسب انه اى ان القول الثالث المحدث
 ان لم يرفع شيئا مجمعا عليه اى مما اجمع عليه القولان الاولان جان
 احدا منه لانه لا محذور فيه كفسخ النكاح بالعيوب المحضة فان
 الائمة بهم سلكوا اختلفوا فيها على قولين فالبعض منهم يقول يجوز
 الفسخ بكل واحد منها والبعض الآخر منهم يقول بانه لا يجوز الفسخ
 بشئ منها فالقول يجوز لبعضها دون بعض قول ثالث ويجوز احدا
 لانه ليس واقعا لاجمعوا عليه لموافقة كل من الفريقين في بعض والا
 اى وان لم يكن كذلك بل يرفع مجمعا عليه فلا يجوز احدا لا اختراع
 مخالفة الاجماع **مسئلة** اى مثاق القول الثالث الرابع لما اجمعوا عليه القول بجرمان الحد حيث قيل
 اختلاف الامة في الحد اذا اجمع مع الامة فان الامة اختلفوا فيه فقال
 بعضهم الميراث اى المال بجملة الحد وقيل المال لهما اى يقسم
 بينهما فالاجماع منعقد على ان الحد قسطا من الميراث فجرمان الحد وجرمان
 المال كل الى الامة قول ثالث رافعه لما اجمعوا عليه فلا يجوز احدا
 هذا هو معنى قوله فلا سبيل الى جرمانه قاله الماسوي رحمه الله في
 هذا المثال نظر او نقل عن ابن حزم في المحلى انه صلى الله عليه واله ان المال كله
 لامة انتهى كلامه رحمه الله ثم اخرج الماسوي مطلقا **قيل** لا يجوز احدا
 القول الثالث مطلقا سواء كان رافعا لجمع عليه او لا وذلك لان اهل العصر
 الاول قد اتفقوا على عدم القول الثالث لانهم لما اختلفوا على قولين
 فقد اوجب كل واحد من الفريقين الاخذ بما يقوله او يقول صاحبه وذا
 اجماع منهم على انه لا يجوز الاخذ بالثالث فاحدا رافعه لاجماعهم وهو
 باطل اجاب المصطفي ثراه بقوله **قلت** ان ذلك الاتفاق كان
 مشروطا بعدمه اى بعدم القول الثالث فاذا ظهر ذلك القول فزال

الفسخ

بوجهين اشار المصطفي ثراه
 الى الاول بقوله

في الجواب عنه

والا فمطلوب

ذلك الاجماع بزواله اى بزوال شرطه اعترض الخصم على هذا الجواب
وقيل لو صح ما ذكرتم من جواز احداث القول الثالث برده على
 الواحد اى على الاجماع على القول الواحد انه ليس بحجة لانه يمكن
 ان يقال فيه ايضا وجوب الاخذ بالقول الذى اجمعوا عليه شروط
 بعدم القول الثاني فاذا وجد القول الثاني فقد زال ذلك الاجماع
 بزوال شرطه اجاب المصططاب براه بقوله **فلان** ان هذا الاثر
 وان كان يمكن ايضا في الاجماع الواحد اى اجماعا اذ الكل اجمعوا على
 عدم اعتبار هذا الشرط فيه فليس لنا ان نحكم عليهم بوجوب التسوية
 بين الاجماع الواحدى والاجماع على القولين وقد اعترض عليه صاحب
 التخصيص بان استدلال اجماعهم على عدم اعتبار هذا الشرط انما يعتبر
 بعد اعتبار الاجماع فلو اعتبرنا الاجماع به لزم الدور والى الثاني بقوله
فيل اظهاره اى اظهار القول الثالث انما يجوز اذ كان حقا
 لان الباطل لا يجوز القول به والقول بكونه حقا يستلزم خطية
 الفرقين الاولين وخطيتهما خطية جميع الامة وهو غير جائز و
اجيب بان المحذور هو الخطية اى خطية الامة فى واحد اى فيها
 اجمعوا فيه على قول واحد لاني قولين اذ يجوز خطأ بعضهم فى شئ
 وخطأ الاخرين فى شئ فلم يجمعوا على ضلالة قال المصططاب
 براه ونسبه نظر ولم يبين وجهه ونقول مستعينا بالله وجهه
 ان الاولة المقتضية لعصمة الامة عن الخطاء شاملة للصورة من التخصيص
 لا دليل عليه وقال السيد العري في وجه النظر للالة قوله عليه السلام
 لا يجمع احب على الضلالة على دفع الخطاء عن جميع من حرك هو مطلقا
 سواء كان فى قوله او فى قولين لانه عروب الضلالة ولم يتكررها فيكون
 عامة انتهى كلامه بعد اقول لو تكرها لعمت ايضا لانها كعمت فى سائر الشئ
 على ان عدم التكرار المنعته هنا ادخل فى المطلوب من عدم المعرفة اذ المعنى
 على الاول لا يجمعون على ضلالة تامة فثبت في غيرهم وان كان فى قولين لانه

عقلا لكن لم يعتبر ذلك فيه اى في الشرط

ضلالة

ضلالة تامة للجمع وعلى الثاني لا يجمعون على جميع الضلالات فلما لم يمتنع
 ذلك عنهم لانه ليس بجميع الضلالات والحق ان اللام فى الضلالة الجنس
 فيقتضى انتفاء هذا الجنس عن كل الامة من حيث هو فثبت الخطا وان كان
 فى قولين **المسئلة الثانية** فى ان الامة اذ لم يفصلوا بين مسلمين
 بان حكموا فى مسلمين حكم واحد اما بالتحليل او بالجرم او حكم بعض الامة
 فيها بالتحليل والبعض الاخر بالجرم او لم يقل الينا منهم حكم فيها فقل
 يجوز لمن ياتى بعدم من المجتهدين الفصل بينهما ام لا منع بعض
 العلماء مطلقا وجوز بعضهم مطلقا والحق عند المصططاب براه تابعا
 للامام ان الامة ان نقصوا بعدم الفرق بين المسلمين بان قالوا لا فرق
 بين هاتين المسلمين فى الحد الاحكام او فى الحكم العقلاى او احدى او لم
 ينقصوا على ذلك لكن نقصوا باحد الجامع بين المسلمين اى على اتحادهما
 فى حكم الحكم كقوله العوزة والحالة فان ما ورثتهما جعل كونهما من ذوى
 الارحام علة للتوريث ومن منهما الارث جعل علة للحرمان لم
 يجز التفصيل بينهما لانه اى القول بالتفصيل رفع اى رافع
 امر مجمع عليه اما فى الصورة الاولى فظاهر واما فى الثاني فلان نصهم
 على اتحاد الجامع كان نص على عدم الفصل بينهما والا اى وان لم يكن
 المسلمان ما نصوا على اتحادهما فى الحكم او فى علة لكن لم يكن فى الامة
 من فرق بينهما جاز التفصيل بينهما اذ بذلك لا يصير مخالفا لما اجمعوا
 عليه لاني حكم ولاى علة حكم ثمانية ما فى الباب انه يكون موافقا لكل
 من الفرقين فى مسألة والموافقة فى مسألة لا يجوز بوجوب عدم مخالفة
 في غيرهما واستدل المصططاب براه عليه بقوله ولا يجب على من ساعد
بعضهم اى لم يحل على الفصل بينهما كما ذكرنا من وافق مجتهدا
 فى حكم لا يجب عليه ان يوافق فى جميع الاحكام وهو باطل اتفاقا وجهه
 الملازمة ان امتناع التفصيل يقتضى وجوبا ولا موجب سوى موافقة

وعداه بالبناء لثبوت معنى
 عروضا

مسئلة لادليل ساعدت اياه

بعض المجتهدين في حكم إحدى المسائل استدلال المانع مطلقاً
 بأن تنوع بعضهم بالتحليل فيها وبعضهم بالتحريم فيها إجماع على اتحاد
 الحكم فلا يجوز خلافه هذا هو معنى قوله **فيل** اجمعوا على الاتحاد
 وأجاب المصطاب ثمة بقوله **فلنا** عني الذم على أي لانه ان عدم
 القول بالفصل قوله بعدم الفصل اذ هو عين الذم والفرع
 لم يقع الا فيه وأجيب المجوزون مطلقاً بان الناس اختلفوا في تعاطي
 المقدرات ناسياً ثم ان الثوري فصل بينهما مع اتحادهما في العلة
 والى هذا اشار بقوله **فيل** قال الثوري الجاء ناسياً
 بفطر والاكل لا أي والاكل ناسياً لا يفطر **فلنا** في جوابه ان من مضى
 الثوري ليس بدليل أي ليس بحجة حتى يجوز التمسك به بل يجوز ان
 يكون هو من الخالفين في هذه المسئلة **السئلة الثانية**
 في انه هل يجوز اتفاق اهل العصر على الحكم بعد اختلافهم فيه أم لا
 فنقول يجوز لا اتفاق والاجماع على حكم بعد وقوع الخلاف فيه خلافاً
 للصبر في المجوزون اختلفوا فقبل حجة وقيل ليس بحجة **لنا** الدليل
 على الجواز انه لو لم يجر ما وقع من الصحابة واللازم باطل اذ الاجماع
 على الخلافه أي خلافة ابو بكر الصديق رضي الله عنه كان بعد الاختلاف
 أي بعد اختلافهم فيها فيكون جازياً ثم اجيب الصبر في بان الاختلاف
 الاول اجماع منهم على جواز الاخذ باق واحد من القولين والاتفاق
 بعد ينافي ذلك الاجماع **فلنا** جاز وقوعه يلزم نسخ الاجماع وانه باطل
 وهو المراد بقوله وله ما سبق أي وللصبر في ملكه سبق من الآية
 في المسئلة الاولى وهوان اختلاف الامة على قولين اجماع منهم في وقال
 السيد العبري وله ما سبق أي في باب النسخ من امتناع نسخ
 الاجماع انتهى كلامه **فيل** وجوابه ما تقدم ايضا وهوان الاجماع على
 التخيير منوط بعدم الاتفاق فاذا اتفقوا فنزول لنزول شرطه

السئلة

شرطه ولما كان الجواب ايضا يعلم ما سبق لم يتعرض له المسئلة
الرابعة في ان اتفاق اهل العصر الثاني على احد قولي العصر الاول
 اجماع أم لا فنقول الاتفاق أي اتفاق اهل العصر الثاني على احد
 قولي الاولين أي العصر الاول كالاتفاق أي كالاتفاق التابعين على حجة
 بيع ام الولد وحجة المتعة بعد استقرار خلافي الصحابة في المسئلة
 اجماع وحجة خلافا لبعض المتكلمين وبعض الفقهاء من الخففة
 والشافعية كالاشعري والامام احمد والغزالي والامام قال
 صاحب اللباب المتعة ان يستأجر الرجل امرأة ماله
 معلوم الى اجل معلوم ليجامعها فاذا انقضت تلك المدة بانت
 منه بلا طلاق ويستبرئ رخصاً وليس بينهما ميراث وصورة بكم
 المتعة أن يقول الرجل لامرأة متعيني نفسك مدة كذا باجرة
 كذا فقبلت المرأة فقبل ولا بد فيه من ذكر لفظ التمتع وصورة
 النكاح الوقت ان يترجم الرجل امرأة بلفظ النكاح او ما يقوم
 مقامه الى مدة معلومة وهو في حكم المتعة في البطلان لان توصيف
 النكاح لم يثبت في الشريعة وعالم يكن مشرعاً فيه باطل ولذلك لم يفرق
 بينهما أكثر الفسرين وسميت متعة لاستمتاعها او لمتعة لها
 بما يعطيهما ولحق ان نكاح المتعة ثبت بالحديث او بالاية او بها على
 الخلاف ونسخه بيم او بالاية او بها لما روي مسلم ان رسول الله
 صلى الله عليه وسلم قال يوم فتم مكة ايها الناس اني كنت اؤت
 لكم في الاستمتاع وان الله قد حرم ذلك الى يوم القيمة وعن الشافعي
 رضي الله عنه ابي مرتين ونسخه في هذا الحديث ولما روي
 البخاري وسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه عن علي بن ابي
 طالب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهي عن متعة النساء
 يوم خيبر ولما روي مسلم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب
 قال في خطبته ما بال رجال يسلمون هذه المتعة وقد كفى

لأنه قال هذه المسئلة
 عن السيد الاول لانا
 قولنا في جوابه
 وبه في حجة
 لا بد منه في هذا المقام
 يعلم نكاح المتعة والامام
 في النسخة
 من كتابه

رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها لا أحد أخذ نكحتها إلا رجسته
 بالجماعة فذكر هذا الكلام في مجمع من الصحابة ولم ينك عليه أحد منهم
 قالوا لا يخلو من أن يكونوا عالمين بحرمته المتعة فسكنوا أو
 كانوا عالمين بإباحته فسكنوا مباحة أو بما عرفتوا حكمها فسكنوا
 قوتها الأولى هو المطلق والثاني هو جيب تكفي عن عمره رضي الله
 عنه وتكفي الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين لأن من علم
 أن ابنه صلى الله عليه وسلم حكم بإباحة المتعة لم قال أنها حرمته
 من غير شيء لهما فهو كافٍ ومن صدقه مع علمه بكونه خطيباً كافٍ
 وهذا يقتضي تكفي الأمة وإن لم يكونوا عالمين بالإباحة ولا بالحرمة
 فهذا أيضاً باطل لأن كونه المتعة مباحة تكون كالنكاح واحتياط الناس
 إلى معرفة حلتها عام في حق الكل ومثل هذا يمنع خفاؤه بل يجب
 أن يشترط العلم بحكمه كاشتهار علمهم بالنكاح ولهذا لم ينكوا أحدًا بإباحة
 أمّا قائل ولما بطل هذا القصاص ثبت أن الصحابة رضوان الله
 عليهم أجمعين إنما سكنوا عن الألفاظ على غير علمهم بأن المتعة صارت
 منسوخة في الإسلام **فإن قيل** الرجل غير جائز مع أن الصحابة لما
 أنكروا عليه حين ذكر ذلك **فالجواب** لقد ذكر ذلك على سبيل التوبيخ
 والتهديد والسياسة ومثل هذا جائز للامام عند المصلحة **هذه**
 هي رواية الصحاح المروية عن غير رضي الله عنه في حق المتعة وما
 ذوى عنه أنه قال ثلاث كُنَّ على عهد رسول الله صلى الله
 عليه وسلم أنا أنمى عنهن وأحد ثم من وهي متعة النساء ومتعة
 الحج وحتى على خبر العمل بهذه الرواية من مقررات أهل البديع
 قائمهم الله فاني يؤكول والآن كيف يحرم ما أحل الله ورسوله
 وكيف يبيد قوة الصحابة فيه فإن الألفاظ على أسأل هذا مما يجب
 على كل مسلم فضلاً عن الصحابة وعلى طريق تسليم هذه الرواية بكونه
 معني قوله أحرم ثم أحكم بحرمته واعتقد ذلك لقيام الدلائل

الحكمة التي فيها
 ان الحكمة التي فيها
 ان الحكمة التي فيها
 ان الحكمة التي فيها
 ان الحكمة التي فيها

عليه

عليه كما يقال حرم المثلث الشافعي وإباحة أبو حنيفة
 رحمه الله **ولما أخبر** ابن أبي طلحة عن ابن عباس رضي الله
 عنهما قال كانت متعة النساء في أول الإسلام كان الرجل
 يقدم البلدة ليس معه من يصلي ضيعته ولا يحفظ متاعه
 فيزوج المرأة إلى قدر ما يريد أنه يفترق من حاجته فتسقط متاعه
 ويصلي له ضيعته وكان يقرأ ما استمتعتم به منكم إلى أجل مسمى
 نسختها محضين غير مسافحين وكان الإحصان بيد الرجل
 يسك متى شاء ويطلق متى شاء **ولما أخبر** الطبراني والبيهقي
 في مسنده عن ابن عباس رضي الله عنهما قال كانت المتعة
 في أول الإسلام حتى نزلت هذه الآية حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْثَلُكُمْ
 الآية فبُيِّنَ فِيهَا أَنَّهَا حُرِّمَتْ وَتَصَدَّقَتْ مِنَ الْقَدَرِ الْأَوَّلِ
 عَلَى أَرْوَاحِهِمْ وَأَمْثَلَتْ أَيْمَانَهُمْ وَمَا سَوَّى بِهَذَا الْقَدْرُ هُوَ حُرْمَتُهُمْ
ولما أخبر ابن أبي شيبة وأحمد ومسلم عن سببه قال رأيت
 رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يقرأ بين الركن والناب وهو يقول
 يا أيها الناس إني كُفْتُ أذنتكم في الاستمراء ألا وإن الله حرمها
 إلى يوم القيمة فمن كان عنده منق شيء فليخلى سبيلها ولا يأخذوا
 مما آتيتهم من شيء **ولما أخبر** أبو داود في ناسخه وابن المنذر
 والنحاس عن طريق عطاء عن ابن عباس رضي الله عنهما في قوله
 فما استمتعتم به منهن فأنصوهن أجورهن فريضة قال نسختها
 يا أيها النبي إذا طلقت النساء فطلقوهن بعد ثلث والمطلقات
 يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء واللائي يئسن من المحيض من نسائكم
 إن ارتبتم فعدن ثلثة أشهر **ولما أخبر** أبو داود في ناسخه
 وابن المنذر والنحاس والبيهقي عن سعيد بن المسيب قال
 نسخت آية الميراث المتعة **ولما أخبر** عبد الرزاق وابن المنذر
 والبيهقي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال المتعة منسوخة نسختها

الطلاق والصداق والمهر والميراث **ولما اخرج** عبد الوزاق و
ابن المنذر عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال **شئ** المتعة
الطلاق والمهر والميراث **ولما اخرج** البيهقي عن علي رضي الله
عنه قال سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المتعة والميراث
بين الزوج والمرأة **شئ** **ولما اخرج** النحاس عن علي رضي الله عنه انه قال
لا بن عباس رضي الله عنهما انك رجل تايه الي رسول الله صلى الله عليه
وسلم فمر من المتعة **واخرج** ابن جبريل في تهذيبه وابن المنذر و
الطبراني وابي يعقوب عن طريق سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس
رضي الله عنهما ماذا صنعت ذكيت الركاب بغنيك قال
انا لله وانا اليه راجعون لا والله ما بهذا اذنت ولا هذا
اردت ولا اخللتها الا للضرورة وفي لفظ ولا اخللت منها
الا ما اهل الله من الميتة والدم ولحم الخنزير وذكر اكثر المفسرين
والماء روي عنه ان ابن عباس رضي الله عنهما رجع عن ذلك و
قال اللهم اني اتعبد اليك من تولى في الصرف والمتعة فافقني بالحرم
ولهذا ذهب الجمهور على ان المتعة حرة الى يوم القيمة هذا
وكن من الشاكين واعبد ربك حتى ياتيك اليقين **قلت** علي ان
هذا الاتفاق اجماع وحجة بهوانه اي ذلك الاتفاق سبيل المؤمنين وذلك
وكل ما هو سبيل المؤمنين يجب اتباعه لما مر في بيان حجة الاجماع فيكون
هذا الاتفاق واجب الاتفاق وهو المطلوب فان **قلت** اثبات هذا
حكم المختلف فيه بهذا الاتفاق رد الخلاف والتمساع الى الاجماع ورد التمساع
الى الاجماع غير جائز لان الرد الى غير الكتاب والسنة كونه الاجماع غير جائز
الرد الى غير الكتاب والسنة غير جائز لقوله تعالى فان تنازعتم في شئ
فردوه الى الله والرسول اي الكتاب والسنة لا الى الاجماع **قلت**
في الخطاب عنه زالة الشرط اي شرط وجوب رد النزاع الى الكتاب و

وهو معنى قوله فان
تنازعتم ارجع الرد
الى الله تعالى

ذلك

ذلك لان وجوب رد النزاع الى الكتاب بشرط وجود النزاع فلا
زال الشرط وهو النزاع بين اهل العصر الثاني زالة شرط وجوب
وجوب الرد الى الكتاب فان **قلت** لو كان اتفاق اهل العصر الثاني
على احد قولي اهل العصر الاول حجة لكان اتفاق التابعين على
احد قولي الصحابة حجة وذلك ظاهر ولو كان حجة لكان الاخذ بقول
الفرق الثاني من الصحابة ضلالا لانه مخالفة لما وجب اتباعه لكنه
اهتدوا بقوله عليه السلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم
قلت في جواب هذا الخطاب كان مع العوام الذين في عصرهم من الصحابة
اذ الخطاب اذا يكون مع الحاضر والحاضر عنده عليه السلام هم الصحابة
ولا يكون مع مجتهدهم لان المجتهد لا يتعد المجتهد فتعين انه كان
مع عوام الصحابة فاذا انقضوا لم يكن اهل العصر الثاني لاعوانهم
ولا ضواهم مخاطبين بذلك الخطاب لان خطاب المشافهة لا يتناول
من يحدث بعدهم **قلت** وفي الجواب ينظر لان خطاب المشافهة
يعم بآلة خارجة لا يمكن ما عورين الا ان وهو باطل وايضا فاسئلة
بآلة باقية لها في العوام مخاطبين وذلك بها اذا لم يعط رتبة الاجتهاد
والاجماع والتفق بعد اقتراض اولئك ولا اهل هذا لم يذكر الامام ولا صاحب
بآلة الحاصل هذا الخطاب بل اجماعا بتخصيص الحديث فان **قلت** اختلافهم
اي اختلاف العصر الاول اجماع منهم على التخيير بين القولين اي على جواز
الماخذ بكل واحد منهما والاتفاق على احد القولين يخالف هذا الاجماع فيكون
باطلا **قلت** في جواب منع اي انا منع ان اختلاف العصر الاول على
القولين اجماع على التخيير بين القولين او نقول اننا لا سلم ان هذا الاجماع
الذي على التخيير يعارضه الاجماع الاخذ واما يلزم ذلك ان لو لم يكن الاول
شرطا لعدم الاجماع الثاني وليس كذلك بل هو شرط بعده فاذا اوجب
الثاني زالة الاول لزوال شرطه وهذا الجواب هو المذكور في المحصول
والحاصل وقد وقع التصريح به في بعض النسخ فقال قلنا زال نزوال

شرط المسئلة **المسئلة** ان اختلفوا اي اهل العصر في حكم
 وانفسوا انفتحت فأت احدى الطائفتين منهم او ارتدت كما قال
 الامام في المحصول هل يصير قول الباقرين حجة ام لا فيه خلاف
 والمختار انه يصير قول الباقرين حجة كقولنا ان يكون قول الباقرين قول كل
 الامر وهو اجماع وكذا القول اذا انفسوا ضمير في كفر احدهما والعياذ
 بالله فانه تبقى الباقي حجة **المسئلة** **الثاوية** اذا قال البعض
 اي بعض اهل العصر قولنا بحضر الباقر وسكت الباقر وما اكروه
 فليس بحجة **باب** اجماع عند الامام الشافعي رضي الله عنه وهو المختار
 ويرى عنه خلافه اي حجة لا اجماع وقيل اي حجة واجماع وهذا أقرب
 لانه مذهب بعض الشافعية وقال ابو علي الجبائي انه اجماع وحجة
 بعدكم اي بعد انقراض اهل العصر وقال ابن ابراهيم الجبائي
 انه حجة ولكن ليس باجماع **لنا** على حقيقته مذهب الشافعي رضي الله
 عنه دليل على انه ليس باجماع ولا حجة في بيان السكوت يحتمل
 وجوها سوى الرضا لانه ربما سكت لتوقيف اي لاجل التوقيف
 في الحكم اما لكونه لم يجتهد فيه او اجتهد فيه لم يظهر له مثل فتوقف
 او ضعف اي أو سكت لخوف من القائل او المقول له مثل ضعف
 حقوق الدم او عدم الانتفاء اليه بسبب الانكار كما قال ابن عباس
 رضي الله عنهما في حق عمر رضي الله عنه بعد وفاته حين خالفه في شرعية
 القول هبته والله كان رجلا مهيبا او تصويب كل مجتهد اي او
 ربما سكت عن الانكار لاعتقاده ان كل مجتهد مصيب فلا يرى الانكار
 فضلا فضلا الى غير ذلك من الاحتمالات ولما احتمل السكوت هذه
 الوجوه لم يكن فيه دلالة على الرضا لا قطعاً ولا ظاهراً وهذا هو معنى
 قول الشافعي رضي الله عنه لا ينسب الى الساكت قول واجيب
 بانها وان كانت محتملة لهذه الوجوه في خلاف الظاهر لما علم من عادتهم
 ترك اسكوت في مثله كقول معاوية لعمر رضي الله تعالى عنهما جدد الخيل

باجماع ولا حجة

الله اي

رجم

لا اختلف الرضا

ما جعل الله على ما في بطنها سبيلاً فقال لولا معاذ الله لك وكقول
 امرأتها نفي الخالقة في الهب اعطينا الله بقوله وانتم احد من قطار
 ويحتمل غير فقال كل افقه من عمر حتى المحدثات في الحال وكقول
 عبيد الله رضي الله عنه لما قال جيران بيع اسماها الا ولادة ذلك في
 الجماعة احب الدنيا من ربيك وحدك الى غير ذلك وقول ابن عباس رضي
 الله عنهما محمول على السكوت عن اقامة الدليل على منعه والمناظر لا اسكوت
 عن اصل الخلاف ثم اوجب ابو هاشم على كونه حجة بان العلماء لم يزلوا
 يتمسكون في كل عصر بالقول المنتشر بين الصحابة رضوان الله عليهم
 اذ لم يعرفوا له مخالفاً فدل على جواز الاخذ بقول البعض وسكت
 الباقرين وهو معنى قوله **قيل** تمسك بالقول المنتشر عالم يعرفها
 له مخالفاً **جوابه** المنع اي لانهم كانوا يتمسكون به فان وقع منه
 شيء لم يلحقه وقع من يعتقد حقيقته او على وجه الاكراه او على وجه التماس
 به وتناهما انه اي هذا الدليل عند التحقيق اثبات الشيء ثبوتاً لا اجماعاً كونه
 لانكم تمسكتم في بيان حجة الاجماع السكوت بالاجماع السكوت واثبات
 الشيء بنفسه غير جائز قال السيد العبدى وينما ذكر المصنف
 نظراً لانه تمسك في كثير من المسائل الثالثة بالاجماع السكوت والحق
 ان الاحتمالات المذكورة القادرة في مجتهد بعيدة الوقوع في هذه الصحابة
 لتوقه دينهم وشدة ورعهم فلا يبعد ان يكون الاجماع السكوت الواقع
 في عهدهم حجة انتهى كلامه **فرد** اي يذرع على القول بالاجماع
 السكوت لان حكم هذا تابع حكمه اذا علمت هذا فاعلم ان قول البعض اي
 لبعض الامة فيما اي في امر يعنى به البلوى اي تمسك اليه الحاجة
 كتمسك الكرم مثلاً واذا اشتهر بالبلى ولم يسمع من خلافه اي خلاف
 ذلك القول فهو كقول البعض جفرت الباقرين وسكوت الباقرين
 عنه لان الامر لما كان فاعلم به البلوى والحاجة فلا بد من علم الباقرين
 به فحيث لم يظهر عنهم خلافه علم انهم راضون به كالاجماع السكوت

من وجه واحد

وان لم يكن ما يعم به المبلوك والحاجة او يجرها لكن لم يتش لم يكن
اجماعا ولا جهة اصلا لا يحتاج ذمولا لباقي عنه ولا يكون للمذاهلين
فيه قول فلا يحصل الاجماع **قالت** السيد الجري وفيه ما فيه
يعني في هذا القدر ما في اصله من انه ربما سكت لتوقف او ضعف
او تصويب كل مجتهد وجوابه ما مر **الباب الثالث**
من الكتاب الثالث من الكتب السبعة **قال** الخبيذ الباء
شتم على مسائل منها ما يتوقف عليه تحقق الاجماع ومنها ما لا
يتوقف تحققه عليه فلا جعل ذلك جعله من شرائط الوجوب ان حاله ان
عليه الاجماع كيف يكون من شرائط فلعن مراده ان ما يتوقف عليه تحقق الاجماع
بيتي انه من شرائط وما لا يتوقف عليه بيتي انه ليس من شرائط اذا فهمت
هذا فنقول **الباب الثالث** في شرائط الاجماع وفيه
اثنان في هذا الباب مسائل خمس **المسئلة الاولى** شرط الاجماع ان يكون
فيه قول كل عالمي ذلك الفن اي قول كل عالم يمكن من الاجتهاد في هذا
الفن مثلا **المسئلة الثانية** الاعتبار في مسائل الكلام بالمتكلمين وفي مسائل
الفقه بالمتكلمين من الاجتهاد فيها فلا اعتبار بالمتكلم في الفقه من حيث
هو متكلم ولا في الكلام بالفقيه من حيث هو فقيه بل من تمكن من الاجتهاد
في باب من ابواب الفقه دون غيره يعتبر وفاته وفاته في ذلك الباب
دون غيره ولا يصح بالفقه لفاظلا للاحكام الغير المتكلم من الاجتهاد واما
الاصولي المتكلم من الاجتهاد اذا لم يكن حافظا للاحكام فالحق ان خلافه و
وفاته معتبر لانه يمكن من الاجتهاد الذي هو الطريق الى التمييز بين الحق والباطل
فوجب اعتبار قوله قياسا على غيره وانما قلنا ان المتكلم في الاجماع
قول كل عالمي ذلك فلا قول غير العالم في ذلك الفن قول العالم في ذلك
الفن لان غير العالم في ذلك الفن اما على مطلقا او في ذلك الفن
وايا ما كان يكون علينا في ذلك الفن وقول العالم في ذلك الذي يغير
دليل فيكون خطا فلو كان قول علماء ذلك الفن دونهم ايضا خطا لزم

الفن اما اعتبار قول عالمي ذلك

اجزاء

اجتماع الامة على الخطا وهو باطل وهو المراد بقوله فان قول
غيرهم بلا دليل فيكون خطا واما وجوب قول كل عالمي ذلك الفن
فلانه لو خالف واحد من مجتهدي ذلك الفن لم يكن اتفاق سائر
علماء ذلك الفن جهة لان ذلك الاتفاق لم يكن سبيلا لكل اي كل
المؤمنين وذلك ظاهر فلا يجب اتباعه لان الواجب اتباع سبيل كل
المؤمنين لا بعض المؤمنين وهو المراد بقوله فلو خالف واحد لم يكن
سبيل الكل **وقالت** ابو الحسن الخياط من المعقولة ومحمد بن جريد
الطبري وابو بكر الرازي فيعتقدوا اجماع مع مخالفة الواحد والاثنين كان نقله
عنهم الامام وعقب المصطاب ثراه بالاكتر واستدلوا بما سري احدهما
ان لفظ الوارد في قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين وفي خبر من الاول
يصح على لفظ المؤمنين والمؤمنون يصدر على الاكثر اي على اكثر
المؤمنين كما يقال في النسخ انما سوره او ان كان فيها شعرا في بعض واذا
صدق على الاكثر كان قوله جهة لانه سبيل المؤمنين **قلت** في جوابه ان ذلك
اللفظ لما يصدر على الاكثر يحان للفظ الجمع باللام حقيقة في الاخران كما عرفت وبجاء في غيره والاصول عدم الجواز
ولم يدر لي ان يقال انهم ليسوا كل المؤمنين وثانها فلو كان عليه
السلام عليكم بالسواد الاعظم او بالسواد الاعظم هم الاكثر فيكون
قولهم جهة وهذا هو معنى قوله قالوا عليكم بالسواد الاعظم **قلت**
في جوابه ان المراد بالسواد الاعظم كل الامة دون اكثرها لان ارادة اكثر
الامة من هذا الحديث توجب عدم الانتفاة الى مخالفة الثلث
اذ الباقي في اكثر الامة والثلث بقسم الامة واثبت الامة ويحتمل ان يكون
الثاني مقتضى وان يكون المراد الثلث التي هي اسم العدد فان الحاجة
الذين نقل المصطاب ثراه عنهم لظلال في هذه المسئلة يسألون ان مخالفة
الثلثة قاصرة لا اقضاء كلام الامام ونقل الامر عن قسم ان عدة
الاول ان يبلغ عدد التواتر قد في الاجماع والافلا **المسئلة الثانية**
في بيان شرط اخذ من شرائط الاجماع وهو

فان قلت سبيل كل عالمي ذلك الفن ليس
كل الامة لعدم اخصار الامة فيهم حتى يثبت
اشاعة قلت يجب لان ذلك لا يكون
درا على ان المعنى قول كل عالمي ذلك
قول العالم لما ذكر في قوله تعالى
كل المجتهدين وصار سبيل
كل الامة
باعتبار الغلبة
مسئلة

وجه الدلالة انه امر باجماع السواد
الاعظم

واجاب الامام في الحصول ان السواد اعظم
الامة لان كل ما عدا الثلث فالحق ان السواد اعظم
ولو لا ما ذكرناه لان الثلث نصف الامة اعظم
على النصف الاخذ بواحد نصف الامة اذ ارادة
وليس كذلك وانه اشارة الى ان السواد اعظم
بجمله

انه لا بد له اى للاجماع من سند اى شئ يستند اليه من نص او قياس لان العقول بدون اى بدون المستند خطا كقولنا في الدين بغير علم والامة معصومة عن الخطا والقال ان يقول انما يكون خطا عند عدم الاجماع عليه واما بعد الاجماع فلا لان الاجماع حق **قيل** عليه ان الاجماع لو كان له سند فهو الحق اى لكان ذلك السند هو الحق فلا يكون للاجماع فائدة **قلنا** في جوابه لان ذلك بل يكون اى الاجماع والسند دليلين لذلك الحكم واجماع الدليلين على الحكم جائز **قيل** الاجماع عن دليل واقع لانهم قد صحوا بيع الميراثات بلا دليل **قلنا** في جوابه لان ان بلا دليل بل غاية انه ترك نقل الدليل استكفاء بالاجماع فانه اقوى وعدم نقل الدليل لا يلبس على غيره **فرعان** على ان الاجماع لا بد له من سند فذلك السند يكون ان يكون نصا وان يكون ظاهرا وهل يجوز ان يكون امانة بمعنى قياسا ام لا فيه مذهبا الصها انه جائز وواقع وبتدله عليه الايدي وبن الحاجب باجماعهم على تحريم شحم الخنزير قياسا على لحمه وعلى اراقة الشحم ونحوه اذا امانت فيه الفاقة قياسا على السمن وعلى امانة ابى بكر الصديق رضي الله عنه قياسا على تقديره في الصلوة والثاني انه جائز ولكنه غير واقع والثالث انه ان كان العباس حلييا جازا والا فلا والاربع يتبع مطلقا واقتصر المصطاب ثراه على ذكر الخلفاء في الحوز واختار انه يجوز مطلقا اذا عرفت هذا فنقول **الفرع الاول** يجوز الاجماع على الامانة واستدل عليه بقوله لان الامانة جبروت الحكم الشرعي اى طريقا الى اثباته فان ان يكون سندا للاجماع بالقياس على الدليل ثم استدل المانعه و**قيل** ان الاجماع قد اختلف فيها بمعنى ان الاجماع منعقد على انه يجوز المجتهد في لغة الامانة فلو صدر الاجماع عنها لكان يلزم جواز مخالفة لان مخالفة الاصل يقتضي مخالفة

حفيد للاجماع

عنه

الاول وهو

على جواز مخالفتها

الفرع

الفرع كان مخالفة الاجماع بمنعته انما كان مخالفة غير موقوفة **قلنا** في جوابه انما يجوز مخالفة الامانة قبل الاجماع على حكمها واما اذا اقرن بها الاجماع فلا لا اعتصاما بها **قيل** الاجماع قد اختلف فيها بمعنى ان العلماء يختلفون في الاحتجاج بالقياس وذلك مانع من انعقاد الاجماع عنها لان من لا يعتقد بحجتها من اهل الاجماع لا يوافق المتأهل بحجتها **قلنا** في جوابه ان ما ذكرتم من منع من العلم اى بهم النص وغير الواحد فان للثاق قد وقع في حجتها كما تقدم في موضع مع جواز صدور الاجماع عن كل منها بالاتفاق الفرع **الثاني** ان الاجماع الموافق لحديث لا يجب ان يكون منه اى اذا كان الاجماع موافقا لمقتضى حديث فلا يجب ان يكون انعقاد ذلك الاجماع عن ذلك الحديث خلافا لابي عبد الله البصري فانه عنده يجب استناده اليه **المسئلة الثالثة** لا يشرط في انعقاد الاجماع وكونه حجة انقرض عصر المجتهدين فاذا انقضا ولو جازا لم يجب لهم ولغيرهم مخالفة وعليه المحققون لان الدليل كقولهم عليه السلام لا يجتمع ائمة على الضلالة وغيره من السمعات قام على حجة الاجماع بدون اى بدون اشتراط انقرض العصر فلا يشرط حاله بقر دليل اشتراط وقال احمد وابو بكر بن فورك يشرط وقيل يشرط في السكون دون غيره وقال امام الحرم ان كان سنده قياسا اشتراط والا فلا **قيل** عليه وافق الصحابة على رضي الله عنهم في منع بيع المستولاة ثم رجع عن ذلك حيث سئل عنه عن بيع امهات الاولاد فقال كان راى وراى غير ان لا يبيح والآن رايت بيعهم فقال ابو عبد الله السكاكي في الحاشية احب النيام راىك وصد وهو يرد على ان الاجماع كان حاصلا مع ان عليا خالفه وذلك يدل على اشتراط انقرض العصر اذ لو لم يشرط لم يحذر الرجوع عنه وذلك ظاهر

١٢٩

لا يجوز اطلاق دليل على مدلول احد
وحيث ان يكون سند الاجماع دليلا
غير ذلك الحديث

وردد ما قيل بالمنع عن حصول الاجماع على عدم جواز بيع المتولد
اذ غايته ان يكون راسه موافقا لبعض الصحابة لا لكلامه ويدل عليه
قوله زاده وراى غير قول ابي عبيدة واكد في الجملة لا يدل على الاجماع
بل يدل على الجملة وبينهما فرق ظاهر **المسئلة الرابعة** في عدم شرط
التواتر في نقل الاجماع اقول ذهب الامام والاعرج واتباعهما
كابن الحارث الى ان الاجماع المنقول بطريق الاحاد حجة لان الاجماع
دليل يجب العمل به فلا يشترط التواتر في نقله قياسا على الستة
وذهب الاكثرون الى انه ليس بحجة **المسئلة الخامسة** اذا عارضه
اى عارض الاجماع فنحن من الكتاب اولسته نظرا فان كان احدهما
قابلا للتداول بوجهين اول القابل لكونه سواء كان اجماعا او نصا
جما بين الدليلين وان لم يكن احدهما قابلا للتداول كما اذا كان احدهما
خاصا والاخر عاما فاول العام تخصيصه بالخاص او كان كل
منهما خاصا فيعمل احدهما على الحقيقة وباول الاخر ويحل على الحان
والا اى وان لم يكن احدهما قابلا للتداول **سواء** لان العمل بهما غير ممكن
والعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح هذا كله اذا كانا نظيرين
فان كانا قطعيين او كان احدهما قطعيا والاخر ظاهريا فلا تعارض كما
ستعرف في القياس انشاء الله تعالى وانما من الكتاب الثالث
من الكتب السبعة بتوفيق الله تعالى في الكتاب الرابع منها
باذن الله تعالى **قال المصطفى** **الكتاب الرابع**
الكتاب من الكتب السبعة في بيان القياس اعلم ان القياس
والقياس مصدران لغتان وهما في اللغة بمعنى قدت
يقال قاس القوس بالذراع يقسمه قياسا وقياسا اذا قعد
به ويقال قاست الارض بالقبضة اذا قعدتها بما قد بقي معنى
المساواة يقال قاس العمل بالعمل اذا احاذاه فساواه
وتقديره ان الشئ بالنشئ وتوسيطه به يقتضى امرين وهو يتعدى بالباء

بالحجة

فانه لا يشترط في حجتها
التواتر بل خبر الواحد
حجة ايضا

والا اجماع
ان للتداول والظن المصدر
لان قوله تعالى اعدوا له
افترس

القياس

القياس
القياس
القياس

كما شئناه كما بخلاف المستعمل في الشرع فانه يتعدى بعلى تضمنه
معنى البناء والحل وفي الاصطلاح هو اثبات مثل حكم معلوم
في معلوم اخر لاستمرارهما في حلة الحكم عند المشتب وقد عرفوه
بتعريفات كثيرة واختار منها عند الامري والشيخ ابن الحارث
انه صاوة فرع لاصل في حلة حكمه واختار عند الامام واتباعه
ما ذكره المصطفى انه اعلم ان للقياس اربعة اركان الاصل والفرع
وحكم الاصل والعلة وقد تضمنها الحد المذكور في هذا الكتاب
فقوله هو اثبات حنبس ودخل فيه المحدود وغيره والقبول
التي بعده كالفصل والبراد بالاثبات القدر المشترك بين العلم
والاعتقاد والظن سواء تعلقت به الثلاثة بثبوت الحكم او بعده
والقدر المشترك بينهما هو حكم الذهن باسم على امر وقوله مثل
احترز به عن اثبات خلاف حكم معلوم فانه لا يكون قياسا واشارة
ايضا الى ان الحكم الثابت في الفرع ليس هو معنى الثابت في الاصل
فان ذلك مستحيل بل الثابت مثله قال الامام والمثل تصوق
به يبقى اى لا يجمع الى تعريفه لان كل عاقل يعلم بالضرورة كون الحار
مثلا للحمار ومما لعل البارز فلو لم يكن تصور المثل والحالين بينهما
لكان الحالى عن ذلك التصور خاليا عن التصديق وقوله حكم
هو غير متوقف على الاضافة لما بعده وأشار به الى الركن الاول
وهو حكم الاصل والمراد به هنا نسبة امر الى اخر ليكون شاملا
لشرعي والعقلي واللغوي ايجابا كان او سلبا اذ القياس يجري
في جميع ذلك كما ستعرفه ان شاء الله تعالى وقوله معلوم اشار به
الى الركن الثاني وهو الاصل وقوله في معلوم اخر اشار به
الى الركن الثالث وهو الفرع والمراد بالمعلوم هو المتصور
فدخل فيه العلم المصطلح عليه والاعتقاد والظن فان الفقهاء
بل الحكماء يطلقون لفظ العلم عليه على هذه الامور وانما عبق

قوله حكم معلوم على الاضافة
دون النصفة وقوله في معلوم
على النصفة دون الاضافة

ان مقتضى القياس والتعريف
وحكم القياس عليه يتعدى بوسطة
المشترك الى القيس وقد يعبر بالمثل
والفرع وحكم الاصل والعلة فلهذا

الاضاف

لما

صالح بن صالح

والوجه الثاني ان الروايات المذكورة متفق
انما يخرج منها انهم اقرروا
والخبر يتقدم فيها انهم اقرروا
بأنهم عجزوا عن العمل
وهو العمل لان ذلك من آثار
المجور قال بالحق المصنف

٧
كالقدر المشهور منقلا

[illegible]

به وهو جواز الاستثناء فان جواز الاستثناء دليل العموم كما مر
والقياس من جملة الجزئيات لا عرفته فكيف دليل العموم في هذا الشأن
وكيف جواز الاستثناء دليل العموم فان **قوله** سئل ان الآية تدل
على الامر بالقياس كمن لا يجوز التمسك بها لانه التمسك بالعموم واستفاد الحكمة
انما يفيد الظن والشأنه انما اجاز الظن في المسائل العلمية وهي الفروع بخلاف
الاصول لغرض الاهتمام بها **قوله** في جوابه ان الالاف انما علمت لان المقصود
من كونه القياس حجة انما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كاصول الدين والعلميات
يكتفي فيها بالظن فكذلك ما كان وسيلة اليها هذا هو الصواب في تقريره
وقد مر في الامام في المصاحف وهو راي ابي الحسن وان كان اكثر من ذلك قالوا
انه قطعي واما قوله بعض الشارحين انه يكتفي فيها بالظن موقوف على علمية
لكونها وسيلة بباطل قطعاً لان المعلوم يستحيل اثباته بطريق مظهر
وقد التزم في المحصول هذا السؤال ولم يجب عنه **الرجع الثاني** من الوجوه
الاربعة التمسك بالسنة وهو قسمة معاذ وابي موسى وهي قسمة
مشمولة في رواية انه عليه السلام لما بعث معاذ وابي موسى الى اليمن قال
كل واحد منهما في ناحية فقال لهما لم تقضيان فقالا في جوابه عليه السلام
اذ لم نجد لكم في السنة نقيض الامر لاس فلما كان اشد الى الحق علمنا
به فقال عليه السلام اصبتما فضمهما الرسول صلى الله عليه وسلم
وذا يدل على حجية القياس قال السيد العبدى هذا انما يدل
على جواز العمل بالقياس لا على وجوبه اقول جعل القياس قرينة
الكتاب والسنة الموجبة للعمل مع دلالة الظاهر على ان السؤال عما منه
يستفاد الحكم الواجب عليها القضاء دليل واضح على انه موجب للعمل
قوله كان ذلك قبل نزول اكلت لكم دينكم اي اعترض الخصم
بان تصويب النبي صلى الله عليه وسلم كان قبل نزول قوله تعالى اليوم
اكلت لكم دينكم فيكون القياس حجة في ذلك الزمان كونه النص غير
وافيه جميع الاحكام واما بعد اكمال الدين والتصديق على الاحكام فلا

وهذا هو معنى قوله
الولاية طائفة في

وهذا هو المراد بقوله
المقصود العمل ببقية
الظن في

الاشهر في استنباط
الكتاب في

يكون
الامر بالدين والدين في قوله
اليوم اكلت لكم دينكم
فانما العمل بالدين
في قوله اكلت لكم دينكم
فانما العمل بالدين
في قوله اكلت لكم دينكم
فانما العمل بالدين

يكون حجة لان شرط القياس فقدان النص **قوله** في جوابه ان النص
والعملية حجة مطلقاً والاصل عدم التخصيص بوقت وون وقت
والمراد من الاكل المذكور في الآية انما هو الحال الاصول لعدم النص
على جميع الفروع اي لاننا نعلم ان النص لم يشتمل على احكام الفروع
كلها مفصلة فيكون القياس حجة في زماننا لا ثبات تلك الفروع **الرجع**
الثالث من الوجوه الاربعة الدالة على حجية القياس التمسك بالاجماع
وتحقيقه ان العمل بالقياس مجمع عليه فيكون حجة اما انه مجمع عليه
فلان علماء الصحابة مثل ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وابن عباس رضي
الله عنهم علواً بالقياس وقالوا به ولم ينكر عليهم الباقيون في ذلك فكل
ما كان كذلك كان مجمعا عليه بالقياس مجمع عليه ان علماء الصحابة قالوا
به فلان ابا بكر رضي الله عنه قال بالراي لانه قال في الكلاية حين
سئل عنه فقال **قوله** بالراي فان يكن صواباً في الله وان يكن خطأ
فمن ومن الشيطان الكلاية ما عدا الولد والولد وكل من قال
بالراي قال بالقياس لان الراي هو القياس اجماعاً فلان ابا بكر
رضي الله عنه قال بالقياس وايضا ان عمر رضي الله عنه امر ابا موسى
الاشعري لما ولى البصرة في عهد بالقياس لما روى عنه انه كتب اليه
في رسالته المشهورة اعرف الاشياء والنظائر وقس الامور براكب
وبها صرح في القول بالقياس والراي وقال عمر ايضا في الحديث
اقض براء فيه وقد عرفت ان هو القياس وقال له عثمان رضي الله
عنه في بعض الاحكام ان اتبعته ركنك فسد يد اي فوكك رشيد
وان تتبعه راي من قبلك فنعيم الراي وقال علي رضي الله عنه
اجتمع راي وراي عني اهمات الاولاد ان لا يبعث وقد رايته
الآن يبعثه وقاس ابن عباس رضي الله عنهما الحديث على ابن الاثر
في الحجب اي حجب الاخرة وقال آلا لا ينبغي الله زينة ثابت يجعل
ابن الاثر ابناً ولا يجعل اب الا ب آيا فثبت صدور القياس باقتناء

واكثر على ان يثبت قوله الجدل في حجب
الاشعة في

في الحجب وذاك هو القياس
في قوله اكلت لكم دينكم
فانما العمل بالدين
في قوله اكلت لكم دينكم
فانما العمل بالدين
في قوله اكلت لكم دينكم
فانما العمل بالدين

ونعبر من التوابع الكثيرة المشهورة المصادرة عن الخابر الصحابة
التي لا ينكرها الا معاند ولم ينكر احد ذلك عليهم والا لا يستهسر
انكاره ايضا فلان ذلك اجماعا **قلت** الاجماع السكوني ليس بحجة
قلت قد تقدم ان محل ذلك عند عدم انكار قواجه **قيل** هو لا
العلماء من الصحابة الذين نقلت عنهم العمل بالقياس فقد ختموا الراي
والقياس ايضا ونقل ذلك الذم لاني اذم الراي فلا روى عن ابي بكر
رضي الله عنه انه لما سئل عن الكلاء قال اي سماء تظلي واي ارض
تظلي اذا قلت في كتاب الله بواي ونقل عن رضي الله عنه انه قال
اياكم واصحاب الراي فانهم اعدوا السنن اعينهم الاحاديث ان يحفظوها
تقالوا بالراي فضلووا واصلوا واما ادم القياس فلا روى عنه ايضا
انه قال اياكم والمكاييل فيل هو والمكاييل قال المقاييس وعنه
ايضا انه كتب الى شرح وهو قاض من قبله افض باي كتاب الله
فان جاءكم ما ليس فيه فاقض باي سنة وسور الله فان جاءكم ما ليس
فيها فاقض بايهم عليه اهل العلم فان لم يجد فلا عليكم ان لا تقض وعنه
عثمان وعلي رضي الله عنهما انهما قالوا لو كان الذي يوجد بالقياس فكان
المسح على باطن الخف أولى من ظاهره وعن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال يذهب فقراكم وصلى اكم ويتخذ الناس رؤسا جهلا يقيسون
الامور براحهم وعنه ايضا انه قال اذا قلتم في دينكم بالقياس احللتهم
كثيرا ما حرم الله وحرمتم كثيرا ما احل الله وعنه ايضا انه قال اياكم
والمقاييس فانما عبرت الشمس والقمر بالقياس فتثبت بهذه الروايات
تصريح الصحابة بانكار الراي والقياس فلا يكون العمل بالقياس مجمعا عليه
قلت في جوابه ان هؤلاء الذين نقل عنهم الذم هم الذين نقل عنهم
القول بالعمل كما حرمتم في الاعتراض فلا بد من التوفيق بين التفتين
بأن يقال ان انكارهم وذهمهم القياس كان حيث فقد شرط واقفاهم
على صحة القياس حيث استجمع اشراط توفيقا بين الدليلين واعمالا لهما

في رواية
بأنه لا يجوز
الاعتراض

وليمن وجه فيجعل الاول على القياس الصحيح والثاني على الفاسد هذا
للجواب اجماعي واما الجواب التفصيلي وهو ان المراد من قوله
اي بكر رضي الله عنه اي مما تظلي ان تنسب القرآن بالراي الذي هو
عنه عنه لقوله في كتاب الله اذ لا مجال للعقل فيه بخلاف القدوة ومن
قوله عمر رضي الله عنه في المنقول الاول اياكم واصحاب الراي ذم من
ترك الاحاديث وعمل بالقياس ولا شك ان العمل به شرط بعدم النص
ومن قوله اياكم والمكاييل المقاييس والتحسين في قدر البيوع كما في المزانية
لا القياس مطلقا وكتابه الى شرح ليس بنص في ذم القياس ومن قوله
عثمان رضي الله عنه وعلى كرم الله وجهه لو كان جميع المراد به التنبيه
على انه ليس كل ما انت به السنن على مقتضى القياس ومن قوله
عباس رضي الله عنهما يذهب الى الراي المجرى عن اعتبار الشارح
ومن قوله اياكم والمقاييس عدم جواز القياس في اصول الدين كما ثبت
الواجب بدليل قوله انما عبرت الشمس والقمر بالقياس ومن قوله ابن عمر رضي الله عنهما
السنن راسا وجعل الراي ملاك امر الدين والحق ترجيح الروايات
المقتضية للذم على الروايات الموجبة للعلل لان انكارهم فيها صريح
ودون قولهم به هذا **الوجه الرابع** من الوجوه الاربعة الدالة على صحة
القياس التمسك بالدليل المعقول وهو ان المجتهد اذا غلب على
ظنه كون الحكم في الاصل معذرا بالعلة القلانية ثم وجد تلك العلة بعينها
في الفرع يحصل له بالضرورة ظن بثبوت ذلك الحكم في الفرع وحصول
الظن بالشئ مستلزم لحصول الوجه بنقيضه ولا يمكن ان يعمل
بالظن والوجه لا يستلزم اجتماع النقيضين ولا ان يترك العمل بهما
لاستلزام ارتفاع النقيضين ولا ان يعمل بهما بالوجه دون الظن لان
العمل بالمرجع مع وجود الراجح متنع شرعا وعقلا فتعين العمل بالظن
ولا معنى لوجوب القياس الا ذلك وهذا الدليل قد تقدم الكلام عليه
في تعريف الفقه والى هذا المصطاب شاه بقوله ان ظن تعليل الحكم

في الاصل بعلية يوجد في الفدع بموجب ظن مثل ذلك الحكم في الفدع
 والتقيضان لا يمكن العمل بهما ولا التكرار لهما والعمل بالمرجوع محقق
 فتعين الرابع **فان قلت** لو وجب العمل بالظن لوجب على القاضي العمل به
 بقوله شاهد واحد في غير الزنا وشاهد في غيره اذ غلب على ظن صدقه
 او صدقها وعلى من صدق المشتبه تصديقه **قلت** الذي هو وجب
 العمل بالظن فيما لا يقضي القاطع بخلافه كالقياس وما ذكرنا من القاطع
 على عدم جواز العمل به مجرد الظن ثم المانعون العمل بالقياس مطلقا
 احتجوا بدعوة ستة الكتاب والسنة واجماع الصحابة والعترة
 والعقول المجتة والمركب منه ومن المنقول والظاهر فيها لان
 الدليل على صحة القياس اما نقله عن ابي حنيفة او عن ابي حنيفة او عن ابي حنيفة
 ينقسم الى ثلاثة والثالث اما الاجماع اما لا يفيد عندهم لو عرف اهل
 والتمس عرفان الصحابة والعترة لان عنهم منشرون في مشارق الارض
 ومعاربها فلا يمكن معرفتهم في انحصرت ادلة القياس في الستة
الوجه الاول التمسك بالكتاب واورد المصططاب ثراه منه
 آيات خمس الاولى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي
 الله ورسوله وهو يدل على ان العمل بالقياس ممنوع عنه كونه تقدما
 بين يدي الله ورسوله والقياس تقدم فيكون منهيا عنه الثانية
 قوله تعالى وان تقولوا على اسم الله لا تعلمون يدل ايضا على عدم جواز العمل
 بالقياس لان العمل به قول بالظن الذي هو غير العلم فيكون قولنا لا يعلم
 الثانية قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وطريق التمسك فيها كما في
 الآية الرابعة قوله تعالى ولا تطعوا الا في كتاب مبين فانه
 يدل على احتمال الكتاب على الاحكام الشرعية كلها وحيد فلا يكون
 العمل بالقياس لان شرطه فقدان النص **فاما** قوله تعالى ان الظن
 لا يغني عن الحق شيئا فان القياس لا يفيد الا الظن فلو كان الحكم الثاني
 به فممكن ان الظن مغنيا عن الحق والاية تنفي **قلت** في جوابه

هذا هو الوجه الرابع
 في القياس

هذا هو الوجه الاول
 في القياس

على

عن جميع هذه الآيات ان الحكم الحاصل من القياس مقطوع به والظن
 اقل وقع في طريقه اى في طريقه الموصول اليه كما مر تعرض في حق الفقه
 وفي هذا الجواب نظر لانه ليس شاملا للامة الاولى ولا للامة الرابعة
 بل الجواب عن الاولى ان يقال كما امرنا الله تعالى ورسوله بالقياس
 لم يكن القول به تقدما بين يدي الله ورسوله وعن الرابعة ان يقال
 انه يستحيل ان يكون المراد منها احتمال الكتاب على جميع الاحكام الشرعية
 من غير واسطة فانه خلاف الواقع بل المراد دلالتها عليها من حيث
 الحل سواء كان كوسط او غير وسط ولا يلزم من ذلك عدم الاحتياج
 الى القياس لان الكتاب على هذا التدبير لا يدل على بعضها الا بواسطة
 القياس فيكون القياس محتاجا اليه **هذا الوجه الثاني** من الوجوه
 الستة التمسك بالسنة وهو قوله عليه السلام يعمل هذه الامة برهة
 بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس فاذا فعلوا ذلك فقد
 ضلوا واضلوا فانه يدل على ان القياس ضلال فلا يجوز **الوجه**
الثالث من الوجوه المذكورة التمسك باجماع الصحابة وتحقيقه
 انه لبعض الصحابة العمل بالقياس كما تقدم ايضا في ادلة الجمهور
 من غير تكليف يكون اجماعا منهم على عدم الجواز **قلت** في جوابه
 عن هذين الوجهين انهما معارضتان بشملها اما انهما معارضتان
 بشملها اى الخبر بالخبر والاجماع بالاجماع فان خبر معاذ دال على جواز
 العمل به واذا كانا معا وضرر يلجأ التوفيق بينهما بان يقول العمل
 به على القياس الصحيح والتمسك على القياس الناصد **الوجه الرابع**
 من الوجوه المذكورة التمسك باجماع العترة نقل الامامية
 من الشيعة الخارج اى انكار القياس عن العترة بمعنى اهل
 البيت فيكون اجماعا منهم على ذلك واجماع العترة حيث كما في
 باب الاجماع **قلت** في جوابه ان نقل الامامية معارض بعبق
 الزيرية فانهم من الشيعة ايضا وقد نقلوا اجماع العترة على

بذلك انه غير مستل على جميع الاحكام
 الخروعة الغير المحصورة والقياس
 الهندسية والمباحث الرياضية
 وغيرها

د م

بالقياس وعلى بعض الصحابة في غير ظهور
 انكار اجماعهم على جواز العمل به

لا بد انما يعرف ما هو العلم للصحة
ظن غير العلم للصحة علم مضبوط
كلما سبى الازى
والاخرى

علية الاسكارم
التي لا يمكن حملها

عن اكثر النافعة **قلت** على المختار ان الشارح اذا قال مثلا حرمت
الحزب لكونها مسكوة فانه يحتمل ان يكون على الحرمة هو الاسكار مطلقا
حتى يثبت التحريم في كل ما يسكو ويكون امر بالقياس كما هو من وجوب
وتحتمل ان يكون عليه اسكارها اي ويحتمل ان يكون عليه اسكار الحزب
بحيث يكون فيه كونه مصفا الى الحزب معتبرا في العلوية فلا يثبت به
التحريم في كل مسكود فلم يكن امر بالقياس لاشياء استعدته واذا احتل
كلها منها اشنع الحزب بالامر بالقياس واذا لم يكن التنصيص على علة التحريم
اعني علة التكرار بالقياس لم يكن في غيره اعني علة الفعل لعدم القابل
بالفصل وهو المقصود ولما لم يقول هذا الدليل بعينه يقتضي اثناء القياس
عند التنصيص على العلة مع ورود الامر به ايضا **فصل** الاحتمال الثاني
ساقط بحسب العرف اذا اخلب على الظن عرف عدم التقيد بالمحل
الذي ينص على علية برهين ان الاب اذا قال لا تبني لاناكل هذه الحشيشة
فانه اسم اقتضى العرف منه عن اكل كل حشيشة يكون شجرا ولم يقتض خنصيص
المنع بتلك الحشيشة واذا سقطت سقط التقيد في العرف ثبت سقوط
في الشرع لقوله عليه السلام ما آه المسكوة حسا فهو عند حسن واذا كان
ساقطا شرعا كانت العلة هي الاسكار مطلقا كما امر بالقياس كما هو من وجوب
وهو المطلوب **قلنا** في جوابه سلمنا سقوط التقيد شرعا لكن لا يلزم
من مجرد التنصيص على العلة الامر بالقياس ما لم يرد دليل على وجوبه بل ان
الغرض بالاصل كاشتراك في العلة اعني الدليل الدال على وجوب العمل
بالقياس فلا يلزم مطلوبكم وهو معنى قوله بالتنصيص لا بقيد وجوب
فصل لو قال الشارح علة الحرمة احرمة المشروب الاسكار من
حيث هو اسكار يندفع الاحتمال المذكور ويؤكد امر بالقياس وهذا هو
التنصيص بخلاف ما ذكرتم من المثال اذا احتمل ان ياتي بالتنصيص **قلنا**
في جوابه انه لو قال بهذه الصيغة لم يكن ايضا امر بالقياس لان هذه الصيغة
تقتضي ثبوت الحرمة في جميع صور الاسكار بانص دون القياس وهو

القول

المراد بقوله فثبت الحكم في كل الصور بالنص واستدل الفارق بين
الفعل والتكرار على من ذهب بان من ترك اكل رمانة لم يوجب عليه ان
يتترك كل رمانة حاصلة ومن اكل رمانة حاصلة لم يوجب عليه ان ياكل
كل رمانة حاصلة واجيب عنه بان التكرار ربما كان للخصوصية
بمنه الرمانة فلا يلزم منه ترك سائر الرمانات وان اكل هذه الرمانة المخصوصة
حان ان يكون لم يوجب عليه سبيل الطبيعة اليها وقيام الامانة الصادق وخلا
المعدة عن غيرها فلا يوجب اكلها اكل سائر الرمانات لان هذه القواعد
باسرها لم يوجد غيرها **قلت** السيد العبد اعلم ان في تحريم الخمر
في هذه المسئلة وتقريرها ضبط اما في التحريم فلان النظام لما كان من
احال القياس كيف يتقرر التنصيص على العلة امر بالقياس بل العمل
براد النظام من ذلك ان النص على علة الحكم من حيث هو كاف في الحكم
بثبوت الحكم بما في غير محل الحكم المنصوص وبذلك كلام حق لكنه اشبات
الحكم في جميع محاله بالنص لا بالقياس ما عرفت واما في تقريره فلا حاجة
الى هذه التطويلات اذ يتبين في ابطال كون التنصيص بالعلة امر بالقياس
ان يقال ان الشارح ان نص على علة الحكم من حيث هو كان الحكم ثابتا
في جميع محاله بالنص دون القياس كما امر وان نص عليها بحيث
يكون للتقيد بالمحل مرض في العلوية لم يأت القياس لاشياء تعديته
واما ما كان لم يكن امر بالقياس وهو المخط انتهى كلامه رحمه الله **قلت**
تعيين طريق الاستدلال ليس من واجب المناظرة على كماله لا ينبغي على من له
دخول في تتبع الاداب نعم ذلك لا يلحق باجواز المصططاب ثلثه لانه
ضبط هذا المسئلة **الثالث** في بيان اقسام القياس
القياس اما قطعي وهو القياس الذي علم علة الحكم في الاصل والحمل
وجودها في الفرع فيعمل فيها ثبوت الحكم في الفرع او اما ظني
وهو القياس الذي ظن علة الحكم في الاصل وظن وجودها في الفرع
او علم احدها وظن الاخر فظن منهما وجود الحكم في الفرع او علمت بها

يكون الغرض من الحكم اذ لا

هذا هو المختار في جواب ما ذكرتم من المثال اذا احتمل ان ياتي بالتنصيص

نقول القياس ان كان يقينياً يمنع ان يكون حكم الفزع أقوى من حكم
 الاصل اذ لا وجه للاعتقاد أقوى من اليقين وان كان ظاهرياً فلا يمنع ذلك
 بل جاز ان يكون الحكم في الفزع اولى من الحكم في الاصل اى يكون استلزام
 العدة للجامعة لحكم الفزع اظهر من استلزامها حكم الاصل كتجريم المضرب
 اى كقياس تجريم المضرب على تجريم التأنيف فان استلزام وجوب احكام
 الواو لحرية حرمة اظهر من استلزامه حرمة التأنيف او مساوياً اى وجبان
 ان يكون ثبوت الحكم في الفزع مساوياً لثبوتة في الاصل على معنى ان استلزام
 العدة للجامعة حكم الفزع مساوياً للظهور لاستلزامها حكم الاصل كقياس
 الامة على العبدى السراية اى سرية العتق اذا اعتق المولى البعض البعض
 فان المشترك بينهما شقوا الشارع بالعتق وليس استلزامه لاهرى
 السراية اظهر من استلزامه للاخرى وجاز ان يكون اودون اى
 وجاز ان يكون حكم الفزع اودون من حكم الاصل اى يكون استلزام العدة
 المشتركة حكم الفزع اخفى من استلزامه حكم الاصل كقياس البطيخ
 على البئر فى الزمان لان علة الزمان فى المطعومات بهو الطعم والاقنيات
 وهو فى البئر كغرم فى البطيخ **قال** السيد العبدى اعلم ان لفظة
 الفاء فى قوله فيكون الفزع مشعرة بان اولوية الحكم فى الفزع فى الاصل
 على المحض مختصة بالقياس الظنى وليس كذلك اذ جاز ذلك فى القياس
 اليقيني ايضا لكونه اليقينات رباعية تفاوت بالظهور والفاء **اول**
 وهذا حق ولكن لاغ اشعار الفاء باختصاصها بالظنى بل هو لتركيبها من
 عليه على التسليم السابق مع ان ما ذكره مخالف ما ذهب اليه فى صدر شرح
 المسئلة **وقال** الماسنوى الفاء متفرقة على القياس من حيث
 هو وليس مفرقة على القياس الظنى واين وجه كلام المصطفى اعلم كلامه
فيل دلالة تجريم التأنيف على تجريم المضرب ليس من القياس اذ
 تجريم التأنيف يدل على تجريم الزنا الذى عرفنا فيكون حقيقة عرفية
 فيه فيكون ذا استقواء من النص لا القياس ورقا المصطلاب **ثم**

قوله مساوياً وقوله اودون وسيمى بالقياس
 بالقياس الى معنى الاصل سيمى ايضا بالقياس
 الجلى وهو ما قطع فيه بنى تأثر الفارق بين
 الاصل والفزع فانما يقطع بان الفارق
 بين العبد والامة وهو الذكورة والادون
 لان تأثرهما فى كلام العتق واما الادون
 فهو الاقضية التى تتجلى فى الفقه كقول
 ما حكمه كقياس البطيخ الى علة

انتم كلامه

نحوه

يقوله ويكون اى ذلك القول قول الملك اذا استوفى على عدوه للحلاد
 مشيوا اليه اقتله ولا يستخف به فان النهى عن الاختلاف مع الامر بالقتل
 دليل على انه ليس من لوازمه عرفاً فيكون ثابتاً بالقياس **قال** السيد
 المعري وفيه نظر لان ما ذكره لا ينافى ما سبق بل لو قال يمكن قول الملك
 اقتله ولا يقتل له اى لصحة انتهى **لاخفا** وفى ضعف نظر لان حاصل قوله
 لا تقتل اى النهى عن الاختلاف به لظهور ان ليس المراد الاصل به بصورة هذا
 التحكم نعم يأتى ان يقال هذا الجواب لا يطابق المصطفى المتدعى اصلاً اما
 لان الكلام فى نقل التأنيف لا فى نقل الاختلاف ولما يلزم من عدم النقل
 فى لفظة عدم النقل فى اهزى فلو قال ولا تقتل له اى لا ستقام اولاً لان
 النهى عن الاختلاف او التأنيف لا يدل على تجريم القتل نصاً بل ظاهره
 فغاية ذلك انه خرج بخلافه المظاهر واعتبر ببعض الزايع الاختلاف ونهى
 عن الباقي لعرضه فالأولى فى الجواب منع النقل وبه احاب الامام
فيل لو ثبت تجريم المضرب قياساً على تجريم التأنيف لما كان اى
 تجريم المضرب منكراً اى من نكير القياس والملازم باطل كونه حرمة الفبر
 متفقاً عليها عند العالم بالقياس وعند منكره **قلت** فى جواب المنكرين
 انما انكر القياس الخفى الظنى والجلي القطعى لم ينكر عند احد **فيل**
 ان نقي الاذن يدل على نقي الاعلى عرفاً كقوله فلان لا عليك لحيته
 فانه يدل بحسب العرف على انه لا عليك وبنياً ولا درجاً والالزم اثبات
 المنفى وكقولهم فلان لا عليك النقي وهو النقرة على ظهر النواة والقطعي
 وهو ما فى شقها بكذا قاله فى المحصول ولكن المذكور فى الصحيح
 ان الذى فى شقها هو الفتيل واما القطعي فهو العتق الذى عليها
 فانه يدل على انه لا عليك شيئاً اصلاً واذا كان كذلك كان تجريم التأنيف
 الذى هو اذن ولا على تجريم المضرب الذى هو اعلى فلا يكون مستغنياً
 من القياس **قلت** فى جواب اما الاول اى المثال الاول فلانه
 نقي الجز كالجذب فلا يستلزم نقي الكل كالزنا والدمهم واما الثانى

انما دل فيه نقي الاذن على نقي الاعلى كونه
 الاذن وهو لحيته جزاً لا على وجه

الامام في المحصول في كتاب الايام والنواحي في اخر المسئلة الثانية
 وقد حذر من الجواب على الخلاف وحاصله ان الخلاف لا ياتي في الحكم الذي
 ثبت بالنقل تعميمه بل في افراده بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول
 ولا في الاسم الذي ثبت تعميمه لافراد نوع سواء كان جامدا كرجل
 واسامة او مشتقا كضارب ومضروب ولا في اعلام الأشخاص كزبد و
 غمر فانها لم توضع لها المناسبة بينهما وهي غيرهما وانما محل الخلاف
 في الاسماء التي وضعت على الزوات لاجل استعمالها على معاني مناسبة
 للتسمية يدور معها الاطلاق وجود او عدمها وتلك المعاني مشتركة بين
 تلك الذوات وبين غيرها فيكون على رأي اطلاق تلك الاسماء على غير
 مسمياتها لا شراكها معها في تلك المعاني وذلك كسمية النبيذ والسكر
 مع عصير العنب في الاسكار وكذلك تسمية اللانظر زانيا والنباش سارقا
 وفائدة الخلاف في هذه المسئلة ما ذكره الامام في المحصول وهو صحة الاستدلال
 بالنصوص الواردة في الحر والسرقة والزنا على شارب النبيذ واللانظر
 والنباش واجبة المحوزون بعدم قوله تعالى فاعتبروا وان اسم الحر مثلا
 وان مع صفة الاسكار في المعترض من ماء العنب وجودا وعدمه فانه
 على ان الاسكار هو العلة في اطلاق الاسم حيث وجد الاسكار جازيا
 الاطلاق والاختلف المعلوم عن علة واعترض الخصم بانه انما
 يلزم من وجود علة التسمية وجود الاسم اذا كان تعليل التسمية
 من الشارع لان صدور التعليل من احاد الناس لا اعتبار به
 ولهذا لو قالت اعتقت غانا لسواده لم يعتق غيره من السود وحديثه في
 المدعي على ان الواضع هو الله تعالى وجاب في المحصول باننا يتبين ان اللغات
 توقيفية هذا كلامه وهو مخالف لما قد مر في اللغات فانه اختار التوقيف لا التوقيف
 واجبة المانع بالنقص بالقرار وعللها فان القارورة مثلا انما سميت
 بهذا الاسم لاجل استقرارها فيها ثم ان ذلك المعنى حاصل في الجار والجار
 مع انها لا تستحق بذلك دون الاسباب يعني ان القياس لا يجري في اسباب الحكم

باب له

على المشهور كما قال الامام في المحصول وصححه الامام وابن الحاجب وذو
 الشافعية كما قال الامام في الجواز وقال ان هذا الخلاف يجري في الشرط
 وقال ابن برهان في الاوسط انه يجري فيها وفي الحال ايضا فقال يجري
 القياس في الاسباب والشرط والحال عندنا خلافا لابي حنيفة رحمه الله
 مثالب المسئلة ان يقال ان الزنا سبب لا يجب الحد لعله كذا فكذلك
 اللواط بالعتاس عليه واستدل المانعون بان قياس اللواط على الزنا مثالا
 في كونه موجبا للحد ان لم يكن لمعنى مشترك بينهما فلا يصح القياس وان كان
 لمعنى مشترك كان المرجح للمحدود ذلك المشترك ولا يخرج الزنا واللواط
 عن كونه موجبا لان الحكم لما استدل بالحد المشترك استحالة مع ذلك استداده
 الى خصوصية كل واحد منهما ولا يصح القياس لان من شرط بقاء حكم
 الاصل وهو غيران هنا وفي هذا الدليل بحث بطول ذكره ودون
 العادات اي لا يجري القياس ايضا في الامور العاديات لانه انما يجري
 فيما يصح عدله الحكم قطعا او ظاهرا وطريقة العادة والخلقة كاتل الحص
 واكثره واقل الحد واكثره لا يعلم اسبابها لا قطعها ولا ظاهرا فلا يجب
 الرجوع فيها الى قول الصادق دون القياس ولانها تختلف باختلاف
 الأشخاص والارثية والامر به ولا تعرف اسبابها ولما قد فرغ المص
 طاب ثراه وجعل الجنة مأواه من بيان القياس شرعا في بيان اركانها
 وقال **الباب الثاني** من الكتاب الرابع من الكتب
 السبعة في بيان اركانها اي اركان القياس وتعرفها وهي اربعة
 الاصل والفرع والوصف الجامع بينهما وحكم الاصل **فان قلت**
 ان الحكم لا يتبعه حكم الفروع **قلت** لا يتبعه القياس فلو كان من اركانها توقف
 القياس عليه وهو دور وفيه نظر اذ غيرة القياس انما هو العلم بالحكم لا
 تحسن الحكم فالاولى ان يجب بان حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الاصل وان
 كان غيره باعتبار الحد لا تقدم في تعريف القياس ثم ان المصططاب شره وجعل
 الجنة مأواه لما يتبع الحكم في اول الكتاب لم يتعرض هذا الى بيانه وامتنع على بيان

اهاب الامام بان حكم الفرع

البحر حتى لا يقع على من حرم النظر اليه عند الدخول في دار الغيب
 قوله عليه السلام انما هيتمتكم عن ادخار لحوم الاضاحي لاجل
 المرافة اي انما هيتمتكم عن ادخارها لاجل التوسعة على الطائفة التي قوت
 المدينة في ايام الشترق والدانة بالدار المهلة جماعة يذهبون هذا لطلب
 الكلاء في سنة الفخط مستفدة من الدنف وهو الدبيب اي السير الذي
 والدار في الحروب القاطلة السباق كذا في شرة الخطر المتين وفي الصحاح يرقون
 نحو العروق اي يدنون ومنها ما ذكره الامام في المحصول وهو قولنا لعلة
 كذا او لسبب او لموت او لموجب واهل المصطاب كذا وجعل الجف الملاء
 لاشي معنى لاجل ومنها اذن وقد ذكرها ابن الحاجب واما النص الظاهر
 فكلما في الفاظ وهو الذي يجعل غير العلة احتمالا مبرها فتلا في الفاظها
 الامام كقولنا قل اقم الصلوة لذكر الله التمس قوله تعالى وما خلقت الجن والانس
 الا ليعبدون فان اتم اللغة قال في اللام للتعلييل وقولهم في الفاظ
 محبة واما لم يكن قاطعا لاحتماله المكلف والاختصاص وغيره كد من المعاني
 المذكورة في النحو واعترض الخصم بان اللام في الجهنم في الالة وفي الموت
 والخراب في الشعر ليست للتعلييل واجاب المصطاب بانه وجعل الجنة
 ما شاء بغيره قوله والام في قوله تعالى ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن و
 الانس وفي قوله الشاعر لانا مكيك بناوي كل يوم في ليلنا المنيعة
 وابنوا الخراب للعاقبة اي لبيانها مجازا لتعذر الحمل على الحقيقة وفي
 جهنم ليست لا علة للخلق ولا الموت والخراب علة في الولادة والبناء
 ولم يجعل على الاشراك لان المجاز خير منه وجه العلاقة ان عاقبة الشيء
 مترتبة عليه في المحصول كترتيب العاقبة الغائية على معلولها والشا في
 من اصحاب الظاهر لفظه ان مثل قوله صلى الله عليه وسلم وزادوه في الكثرة
 في حق المحرم الممنوع الذي وقصته ناقته لا تقر به طيبا فانه يحترق
 يوم القيمة طيبا جعل ان يابعد علة التحريم بتطبيقه وقد روي غير
 التعلييل مجازا كما في قوله ان ذنبا قايما فانها لمجرد التاكيد والتعظيم وفي كونها

قوله والظاهر على قول القاطع في
 اللام خبره بعدون تغذون لئلا
 وانما والباء
 موضوعة في

مجازا

مجازا في ذلك نظر كذا ذكر السيد العبري رحمه الله **فان قلت** كلامه هذا في
 الكلام سباني في النوع الاول من المعاني فانه قد قيل له يوعى الامام
 بهذا المثال بعينه على عكس ما قرأه هنا **قلت** في المثال جبهتان
 جهة تارة على التعليل بالصرح وهي ان وجهه تارة عليه بالاياء و
 هو ترتيب الحكم على الوصف بالفاء فعلى التعليل به للنص تارة وبالاياى اخرى
 قال التبريزي في الشعيح والحق ان اذن لتأكيد معنيين للجهة ولا اشعار
 لها بالتعليل وانما يحسن استعمالها ابتداء من غير سبق حكم والثالث
 لفظه الباء مثل قوله تعالى فاما رحمة من اسر لنبت لهم اي بسبب الرحمة
 لنبت لهم جعل الباء مع ما وضعت عليه علة للذين المنسوب الى الله
 عليه السلام قال الامام في المحصول واصلها الا لصاقا ولكن المعلة
 لا اقتضت وجوب العلول حصل فيها معنى الا لصاقا فحسن استعمالها
 فيه مجازا وهذا الكلام صريح في انها لا تحمل عند الاطلاق على التعليل وحديث
 فلا يكون ظاهري فيه وهو هذا هو الحق والشيخ ابن الحاجب على الثلاثة المذكورة
 قولنا ان كان كذا وكذا ترتيب الحكم على الوصف **الطريق الثاني** من الطرق
 الدالة على علية الوصف هو الاياء وهو النص الذي يدل على العلية
 لا بالصرح بل لا قرآن الوصف المذكور فيه حكم لو لم يكن ذلك الوصف او فظي
 للتعلييل لما ان اقترا به بعيدا عن كلام الشارع كما سنبين كذا في
 وهو الاياء خمسة **الاول** في ترتيب الحكم على الوصف
 بالفاء اي بوسطة لفظ الفاء وكيفه الفاء اما في الوصف ولكم مقدم
 عليه او يكون الحكم والوصف متقدم عليه او ذلك احق في الحكم الشارع او
 في لفظ الراوي اي في كلامها فانه ثلثة اقسام الثاني مثل قوله تعالى
 السارقة والسارقة فاقطعوا ايدها والاول مثل قوله عليه السلام
 في المحرم المذكور لا تقر به طيبا الحديث ومثل قوله عليه السلام في الشهاد
 وطلوع بكدهم ودماهم فانهم يحترقون يوم القيمة واورا صم تحبدا
 والثالث كقول ابن جرير رحمه الله عن رجل ما عذر فرجهم فالترتيب

١٤١

ان يدعى على ان ما يتبعه الحكم عليه

في هذه الصور يدل على العلية لان الغاء للتعقيب وخفيه يلزم ان ثبت
الحكم عقيبا مرتب عليه فليكن سببته الحكم اذ لا معنى بها سوى ذلك قال
السيد العتري وفيه نظر لان هذا لا يمتش في المثال الثاني انتهى **فان قيل** اول
يكن دفع ذلك بتغيير التقرير وهو ان يقال الغاء يدل على الترتيب
وضعا ودلالتهما على العلية انما يستفاد بطريق التطرّف والاستدلال من
الكلام حتى يعرف ان هذا ترتيب حكم على الباعث او بالعكس وكلاهما حاصن
لان الباعث متقدم في العقل متاخر في الوجود في الخارج فيكون حظه
الامر بـ وقول الغاء في كل من الحكم والعلية **فان قيل** الغاء في رجم وجل
على الحكم دون الوصف مع ان الراوي يحكي ما كان في الوجود **فان قيل** الباعث
قد يتقدم في الوجود كما في مثل تعدد عن الحرب جيبا **فان قيل**
المص جعل الاقسام من الالاء وغيره مما حذر فيه بالعلية فما التوفيق
فان قيل لما احتاجت دلالتها على العلية الى النظر لم يكن وصفيته حرة فلما
جعل المصططاب ثراه وجعل الحجة حاء وايد من الالاء ولما دلت على الترتيب
بالوضع جعل غيره من اقسام ما يدرك عليه بوضعه **فان قيل** لم تقدم
المص مثال القسم الثاني على مثال الاول والاول على الثالث **فان قيل**
لان دخول الغاء في كلام الشايع المبح في افاذه العلية منه في كلام اروق
لجوز نظرك للخل الى كلام الراوي دون كلام الشايع فلهذا ذكر آخر الثالث
عن الاولين ودخولها في كلام الشايع على الحكم المبح من دخولها فيه على
الوصف لان اشعار العلية بالعلية اولى من اشعار العلية بالعلية
فلذا قدم الثاني على الاول **فان قيل** هذا **فان قيل** هذا فرض على كونه ترتيب الحكم
على الوصف بالغاء يقتضي العلية اعلم ان هذا يخرج على شئ غير مذكور فلا كلام
الا ان في ان ترتيب الحكم على الوصف بدون الغاء هل يكون علة مطلقة ام لا
بدون المناسبة والكلام فيه متوقف على ان الترتيب المذكور يقتضي العلية
ولم تقدم لمذكرها فلا في المحصول بل تقدم فيها ما يقتضيه نصه
فان اشترطه للغاء دليل على انه بدونها لا يفيد **فان قيل** انما لم يذكر

اولا لكونه يعلم من هذا النوع **فان قيل** يلزم حينئذ ان يكون الغاء اصلا
لما قبله لا فرعا عليه واقر بما في تصحيح كلامه بوجه ان يقال معناه اذا
ثبت ان الترتيب السابق يقتضي العلية فهل يكون نفس الترتيب المحرر
عن الغاء مقتضى العلية ايضا ام لا واذا قدرناه اياها فهل يشترط
في الوصف ان يكون مناسبا ام لا وحاصل الكلام ان المختار عن ان
الترتيب بدون الغاء يقتضي العلية وان لم يكن مناسبا وقيل اذا كان
مناسبا اي قبله لا بد من المناسبة وهو مختار لا مدعى وان كان لا يجب مع
ترجيحه ان ما عدا هذا النوع من انواع الالاء وهو ترتيب الحكم على الوصف
لا يشترط فيه المناسبة ولم يتعرض له المصططاب ثراه وجعل الحجة ما يرد
ثم استدل على من ذهب بقوله **لنا** انه لو قيل اي لو قال قائل اكرم
الجاهل واحسن العالم فيجى اي لكان ذلك قبيحا عرفا وليس قبيحا
لمحرر الامر باكرام الجاهل واحسانه العالم فانه اي الامر باكرام الجاهل قد
يجسّن لدمه او شجاعته او شيبه او سوابق فقه وكذلك الامر باهانة
العالم قد يجسّن ايضا لفسقه وخيئه ودناءة نسبه وخسته وسوا
خلقه واذا لم يكن القبح المحرر الامر فهو اي ذلك القبح لسبق التحليل
اي لكونه يسبق الى الافهام تحليل هذا الحكم بهذا الوصف لان الاصل عدم
علة اخرى واذا سبق الى الفهم التحليل مع عدم المناسبة لزم ان يكون
حقيقة فيه **فان قيل** الدلالة اي اعترض الخصم بان دلالة الترتيب
المذكور على علية الوصف في هذه الصورة لا يستلزم دلالة عليه في الكل
اعني في كل الصور لان المثال الخرس لا يبيح القاعدة الكلية لجواز اختلاف
الشرائط والاحكام **فان قيل** في جوابه ان الترتيب المذكور اذ دل على العلية
في هذه الصورة يجب ان يدل عليها في جميع الصور اذ لو كان والا على غير
الهيئة في بعض الصور لكان مشتركا بينهما اي هو باطل ودعا للاستدراك
فان قيل لا لم دلالة على عدم العلية اذ لا يلزم من عدم الدلالة وجود
الدلالة على العدم **فان قيل** ان هذا الترتيب قد وقع على مقتضى اللغة

او علم انه اذا اطلق الترتيب المذكور في كلامه على الوصف حكم فيكون حقيقة فيه

كذلك يدل على العلية تارة وعلى غيرها اخرى

فلا بد أن يدل على شيء فلوله في غير هذه الصورة أن كان هو التعليل
فلا كلام وأن كان غيره فقد دل على عدم العلوية **النوع الثاني** من
أنواع الأعياء أن يحكم الشارع على شخص بحكم عقيب عليه بصفة المكلف
الحكم عليه بذلك الحكم فيعلم أن تلك الصفة علة لذلك الحكم كقول
الأعرابي وأقمت أهلي في نهار رمضان يا رسول الله فقال عليه
السلام عقيب عليه بأن السائل افطر بالوقوع اعتق رقبته فإنه
يعلم منه أن الإفطار بالوقوع علة للكفارة لأن كلامه هذا صالح للجواب
عن سؤاله ولا خفاء أن صلواته جوابه يغلب على الظن كونه جوابا
إذا ذكر عقيب السؤال لأن القطاعه عنه خلاف الظاهر للزم
اضلا السؤال عن الجواب وتأخر البيان عن وقت الحاجة والسؤال
معاد فيه أي في الجواب تقديره إذ تصير تقدير الكلام وأقمت فأعقب
وحديثه فالقبح هذا النوع من أنواع الأعياء بالنوع الأول منه
في الأفاة العلوية لأنه في التقدير ترتيب حكم على وصف بلقط الفاء
الذي هو النوع الأول كما عرفت لكن هذا دون في الظهور لأن الفاء
بها مقدرة وثمة محققة ولا احتمال عدم قصر الجواب كما يقول العبد
طلعت الشمس فيقول السيد استقم ماء كل ذلك وأنه بقدر كماله
بجنته **النوع الثالث** من أنواع الأعياء أن يذكر الشارع وصفه
لأنه يؤثر في الحكم ولم يكن موجبا له لم يقد أي لم يكن في ذكره فائدة حرج
وجيب أن يكون ذلك العوض علة لذلك الحكم والواقع في كلام الشارع
علا ليليق به ثم مثل لم المصططاب شراه وجعل الجنة مأوى بأرضه
أمثلة إشارة إلى ما قاله الإمام في المحصول من كونه قيسم الأربعة
اقسام الأول أن يكون ذكره دافعا للسؤال في صورة الأشكال
لوضع الاستدراك بينها وبين صورة أخرى مثل ما روى أنه عليه السلام
استمع من الدخول على قوم عندهم كلب فقبل له أنك تدخل على
فلان وعنده هرة زعمانه أنها كالمكب في النجاسة فقال عليه السلام

دفعها عنه أنها ليست بنجاسة إنما من الطوائف عليكم والطوائف
فلو لم يكن طوائفها علة لعدم النجاسة لكان ذكره هنا عبثا كما سألهم من
الواضحات **فإن قلت** كيف جمع الهرة بالياء والنوى مع أنها لا تعقل
قلنا المراد أنها من جنس الطوائف والطوائف الشاكي أن يذكر الشارع
وصفا في محل الحكم لم يكن علة لم يجز إلى ذكر ابتداء كما روى عنه عليه السلام
عن ابن مسعود أنه قال عليه السلام ليلة الجن حين طلب الماء ليتطهر به
في ماء نذر فيه أي طرح فيه تمرات ليجذب ملوحة الماء وقال تمره
طيبة وماء ظهور فلو لم يكن طهارة التمره المثال المذكور مقتضا لبقاء الماء
على طهوريته لم يقد ذكرها الثالث أن سأل الشارع عن وصف
فاذا اجاب عنه السؤال أقره عليه ثم يذكر بعده الحكم كقول علي السلام
حين سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر متساويا أئنفص الرطب إذا
جف قيل نعم قال فلا أدن فلو لم يكن نقصانه بالميسر علة للانع من
البيع لم يكن ذكره وتقرير الحكم عليه فائدة قال الإمام في المحصول
هذا أيضا يدل على العلوية من حيث الجواب بالفاء وهو إشارة إلى أنه لا ينافي
في مسكنا لبعض بين مرتبتي التمر والياء وبين المرتبتين من الأعياء فجمعها
لأنه لا يقد روى الرسول صلى الله عليه وسلم السائل على حكم ما يشاء المسؤل
حينه مع تبينه على وجه الشبه فنعلم أن وجه الشبه هو العلوية ومثاله قوله
عليه السلام لعروضي الله عنه وقد سأل عن قبلة الصائم هل هي مبطرة
أو لا أرايت لو مضفت بناء ثم محجة أي لفظة أكان مفسدا فقال لا
تضيي يده منه لا فنية الرسول عليه السلام بهذا على أن حكم القبلة في عدم
أضيائها المصوم حكم ما يشاء وهو المضففة وجه الشبه أن كل ما فيها
مقعد لم يترتب عليه القصور وهو الشرب والأزلة فلو لم يكن عدم ترتب
القصور الموشى في الفساد على مقوده موشى في عدم الاضداد لم يكن لقوله
أرايت إلا فائدة وهذه المثالب مختلفة فيه وأما المثالب المتفق عليه
أنها قالته له عليه السلام للشمسية أن أبي أو كنه الوفاة وعليه

وسأله

عليه السلام

أن تشرع الصوم في غير أمزلا لا منه

فان حجبت عنه ان يفهمه قال عليه السلام ارايت لو كان على ابيك
 دين نقضت اكان يفهمه ذلك فقالت نعم قال فدين الله احق
 بان نقض من دين الله فذكر نظيره وهو دين الآدمي وقضاه
 فثبت على التعديل به ان يكون احق علة للنقض والا لم يصح فيه ان نظيره
 في المنول من دين الله وقضاه كذلك علة لذلك كحكم وهو النفع
النوع الرابع من انواع الایاء ان يفرق الشارع في الحكم بين الشئين
 بذكر وصف لم يكن علة لم يكن كذلك معنى فعلم ان ذلك الوصف علة لذلك
 الحكم ومثل له المصطاب ثراه وجعل الجنة ما وده غنائه اشارة الى ما قاله
 الامام في الحصول من كونه على نوعين احدهما ان لا يكون حكم الشيء
 من حيث هو الموصوف من كونه ما عده مثل قوله عليه السلام القائل لا يرت
 عند جيران ذكر الميراث ثم يحضره فترأى بينه وبين سائر الورثة بذكر القتل
 الذي يكون كونه موثلا في منع الميراث فعلم ان القتل مانع من الميراث
 وليس في هذا الخطاب ذكر حكم سائر الورثة وانما ان يكون حكم الشئين
 مذكورا في الخطاب قال الامام في الحصول هذا النوع يقع على خمسة
 اقسام الاول وعليه اقتصر المصطاب ثراه وجعل الجنة ما وده
 ان يقع التفرقة بالشرط وهو مثل قوله عليه السلام لا يبيح الله القرب
 بالبر ولا الشجر والشعر الى ان قال فاذا اختلفت الجنان فيبعض
 كيف شئتم بذكر ابيد بعد تمهيد عن بيع الاشياء الستة المتفاضلة عند
 اتحاد الجنس فيعلم منه ان اختلاف الجنس علة لجواز البيع متفاضلا الثاني
 ان يقع التفرقة بالغاية كقوله تعالى فلا تقربوه حتى يطهرن الآية الثالث
 ان يقع بالاختلاف كقوله تعالى الا ان يعقوبن الرابع ان يقع بالاشدرك كقوله تعالى
 لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان الخامس
 ان يقع بمشايير احد الشئين بذكر صفة من صفاته بعد ذكر الاخر ويكون
 بعد ذكر الاخر تلك الصفة صالحة للعلية كقوله عليه السلام للراجل سهم
 وللغارس سهمان وفي رواية ثلاثة **النوع الخامس** من انواع الایاء

ان يترك حكم احداهما في الخطاب
 دون الاخر

لا يفسد ما فرقتهم

انتهى عن مقتضى الواجب اي فعل يفرض الواجب علينا مثل قوله تعالى
 فاسعوا الى ذكرا الله وذروا البيع فانه لما وجب المضي علينا وقت
 نداء الجمعة وكان البيع في ذلك الوقت موقفا لهذا الواجب وقد باننا
 عن البيع فيه علم ان علة الذي كون البيع مانعا من المضي الواجب
 في ذلك الوقت فبذلك افراغ الایاء وهي تدل على العلية ظاهرا
 فلو اختلف في صورة مانع فذا لا يقدح في العلية في غير هذه الصورة ولا تقدم ان الطرق الدالة على العلية
الطريق الثالث من الطرق الدالة على علية الوصف الاجماع اي
 اجماع الامة على كون الوصف علة للحكم الغلطي وذلك
 كما جازهم على كون اعتبار النسبين علة لتقديم الاخر من الاربين على الاخر
 من الاب في النكاح فيقاس تقديم عليه في الميراث على تقديم في النكاح
 لذلك وبذا معنى قوله كتحليل تقديم الاخر من الاربين على الاخر من الاب
 في الميراث باعتبار النسبين بذا مفهوم ما قرره السيد العبد في شرح
 هذا المقام قوله لا يخفى عاين من البعد ونبو كلام المصطاب ثراه
 عنده ولو عكس لكان اقرب وكان من الناس **هذه قلت** اذا كانت العلة
 مجمعة عليه كان ذلك بقوله الاجماع على الفرع فيلزم ان لا يكون فيه اختلاف
 وحاشا بالقياس واللازم باطل **قلت** في جوابه تنصير الخلاف اذا كان
 الاجماع ظاهرا كالمثبت بالاحاد والسكوت او يكون ثبوت الوصف
 في الاصل او الفرع ظاهرا او يدعي الخصم معارضا في الفرع وبهذا
 ظهر ضعف ما ذهب المراجع من ان وجود العلة فيها اذا كان قطعيا
 لا يشوع والخلاف لان مجرد ذلك لا يكفي في هذا **الطريق**
الطريق من الطرق الدالة على علية الوصف المناسبة ثم ان المصطاب
 ثراه شرع في تعريف المناسبة لانه المقصود هنا ويعرف منه تعريف
 المناسبة والمناسب في اللغة هو الملازم واختلف في معناه الشرعي
 فبما ليس من الواجب وهو المناسب وصف ظاهر منضبط يحصل

لا تقدم ان الطرق الدالة على العلية
 شعبة وتقدم منها شيان وهما
 النص والایاء باقسامها شرع
 في الثالث وهو الاجماع فقال
 ولا يندم

فان قلت
 قلت

الطريق

في كتابه في ترتيب القصاص
في كتابه في ترتيب القصاص
في كتابه في ترتيب القصاص

عقلا من ترتيب القصاص عليه ما يصلح ان يكون مقصودا من جلب منفعة او دفع مفسدة وذكر الامم في مثل ايضا وذكر القاتل العمد العمد وان فانه وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتيب القصاص عليه وهو اجاب القصاص على القاتل حصول منفعة وهو بقاء الحيوة وان شئت قلت دفع مفسدة وهو التعدي فان الشخص اذا علم وجوب القصاص امتنع عن القتل وفي هذا التعريف نظر اذا المناصب قد يكون ظاهرا منضبطا وقد لا يكون بدليل صحة انشاء اليها حيث قالوا ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر في نفسه وان كان خفيا او غير منضبط اعتبرت مظنة وقال الامام رحمه الله من لا يعمل احكام الله تعالى في القصاص هو الملائم لافعال العقل والعادات ومن يعملها يقول انه الوصف المقتضى الى ما يجب لئلا نفع او يدفع عنه ضررا وفيه نظر ايضا لانهم نصوا على ان القتل العمد العمد وان مناسب لمشرع القصاص من هذا الفعل الصادر من الجاني لا يصرف عليه انه وصف ملائم لافعال العقلاء عادة ولا انه وصف جالب للنفع او دفع الضرر بل الجالب او الدافع انما هو شرعية وكذلك الردة والكاروا لسرقته والغصب والزنا وغير ذلك وقال المصطفى رحمه الله المناسب هو ما يجب للانسان نفع او يدفع عنه ضررا فجعل للقاصد انفسها اوصافا مناسبة على خلاف اختيار الامام وهو غير جيد الا يرى ان مشروعية القصاص مثلا جالبة اودافعة كما بيناه وليس هي الوصف المناسب لان المناسب من اجسام العلل فيكون هو القتل في مثلنا لا المشروعية لانها معلولة لا غلة وكذلك الردة وغيرها ما قلناه اذا عرفت هذا فلتذكر في تقسيم المناسب ونقول وهو اي المناسب الحقيقي او اقلنا لان المناسب ان كانت بحيث لا ترد بالمال فيه فهو الحقيقي والامم لا تفتي في الحقيقة ونبين ان تعلق مصلحة الدنيا او اضرى ان تعلق بمصلحة الاخرة والدين اما ضروري او مصلحي او تحسيني لان الوصف المشتمل على المصلحة ان انتهت

عامة ما يقال هذه القواعد من اعادة العقل في فعله فتناسب الوصف بالحق في كل ما عليه من اعادة العقلاء في ضمهم الشئ الى افعاله

الماخوذ من المناسبة المتقدمة

في كتابه في ترتيب القصاص

من حيث شرع الحكم

مصلحة

مصلحة الى الحد الضروري فهو المضر وي والمافان كانت في محل الحاجة فهو المصلح وان كانت مستحسنة في العادات فهو التحسيني فالضروري كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة اذ لم يجر تخيل ملة من الملل عن مراعاتها وهي اعلى مراتب المناسبات واخصارها في خمسة نظر الى الواقع الاول كحفظ النفس بالقصاص اي بشرعية تقول ثانيا كحفظ الدين بالقتال اي بشرعية المقاتلة مع اهل الحرب بقوله ثانيا فانوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر والزواج عن الردة والبدع للفضية الى الكفر وذلك لانه اذا قيل مع اهل الحرب امتنعوا عن بيضة الاسلام واذا قيل المرتد وزجر فامتدح لم يرتد احد بعد ولم يحدث في الدين برعة فبقى الدين محفوظا والثالث كحفظ العقل بالزجر عن المسكرات بشرع الحد والرابع مثل حفظ المال الذي به المعاش بالضيان اي بشرع الضمان والحد على الغاصب والسارق والحارب اي قاطع الطريق والخامس كحفظ النسب بالحد اي بشرع على الزاني لان المزاحمة على الانصاف مفضية الى الفساد والتقابل واختلاط الانساب المؤدى الى انقطاع نكاح الاولاد المنافي لبقاء النوع واما المناسب المصلحي فكمنصب الولي للصغيرة اي يمكنه من تزويجها كيدا يضيع حقوقه كما قال الامام في المحصول فان مصالح النكاح غير ضرورية في الحال الا ان الحاجة اليها صالحة وسو تحصيل الكفو الذي لو فات لرغبات لالي يولد وتحسيني اي واما المناسب التحسيني فكهمم القادر وامت فان نفرة الطبائع عنها لحسن استقامتها سيرة طرية تناو لها حاشا للناس على محارم الاضلاق ومحاسن الشيم ومن هذا القبيل كما قال الامام في المحصول سلب اهلية الشهادة والولاية عن العبد لان شهره ما لا يانب العبد الذي هو نازل القدر واخرى اي واما المناسب الاضروي فهو المعاني المذكورة في علم الحكمة في باب تركية النفس

فالمناسب

١٦٥

بقوله ثانيا ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء

تركبة النفس

ركبة

وهي تدرج الاخلاق ورياضة النفوس المعقضية لشرعية العبادات
 فان الصلوة مثلا وضعت للخصوع والتذلل والمصوم لا تكسر النض
 بحسب القرى الشهواتية والعصبية فاذا كانت النفس تودى الامور
 وتجنب المنهيات حصلت لها السعادات الاخرية واقنا على
 اى واما المناسب الاقناعى فهو ما يظن فى باوى الراى مناسباً
 فيقول ذلك الظن بالتأمل وامعان النظر فيه والبحث عنه كما يحق فيظهر
 عدم شاسيته كتقليد الشافعية رضى الله تعالى عنهم حرهم بيع المينة
 بنجاستها وقباس اكله عليه ووجبه التمسك بالمكاتبه ان يحسنه الشئ
 بناسب اولادهم ومقابلته بحال بناسب اعزاه ويظهر ما فاشا لكانه
 وان ظنت اولادها مكاتبه لحرهم البيع كنهها اذا فشت ذلك ذلك الظن
 وظهر عدم شاسيتها لم اذ المعنى بنجاستها عدم جواز الصلوة معها
 ولا شاسية بين المنع من اشغاله فى الصلوة وبين منع بيعه اذا عرفت
 هذا فاعلم ان قولهم ومصلح عطف على ضرورى وقوله واخرى
 عطف على ونوع وقوله واقناعى عطف على حقيقى والمناسبه
 تعيد العلية بمعنى المناسبة تعيد العلية ان اعتبر الشارع الوصف المتأخر
 اذا اعتبرها اى العلة المناسبة اى نوعها الشارعية فيه اى فى الحكم يعنى
 فى نوعه كسكر فى الحرمة فان السكر نوع من الوصف والتحريم نوع من الحكم
 وقد اعتبره الشارع فيه حيث حرم الخمر فليس به الميند فى الحرمة بصفة السكر
 هذا ولكن فى جعل السكر مثالى المناسب على ما يشعر بكلامه نظر ليدوم موقوف
 تعريف المناسب عليه على انه جعل فى التقييم الاول حفظ العقل المتأخر
 لا السكر فهو مخالف لكلامه السابق هو انه ليس من المكاتب بنجاستها اكله اليه
 رحمه الله او يعتبر اى يعتبر الشارع نوع العلة فى جنسه اى فى الحكم
 كما صرحه النسبين فى التقديم اى تقديم الماه من الابوين على الابن من الاب
 فان امتزاج النسبين وهو كونه اخا من الابوين نوع من الوصف وقد اعتبره
 الشارع فى التقييم جنس الحكم وهو مطلق التقديم على الماه من الاب وان
 كان

التقديم

هو التقديم عليه جنس نوعين وهما التقديم فى الارث والتقديم فى ولاية النكاح او
 يعتبر نوع العلة فى جنس اى جنس الحكم المتأخر نوع الوصف فى جنسه
 اى جنس الحكم او بالعكس اى يعتبر الشارع جنس المناسب فى نوع الحكم
 وذلك كالمشقة من المشتركة بين الحنفي والمشافى بين الحانيف والمشافى
 فى سقوط قضاء الصلوة فان المشقة من الحركة بينهما جنس المشقين فانه
 يقاس سقوط الصلوة عن الحانيف على سقوط ركعتي الصلوة عن المشافى
 ركعتي الرابعة بجامع المشقة فالمشقة المشتركة بين مسقطي الصلوة
 جنس لها وقد اعتبرها الشارع فى نوع الحكم وهو سقوط قضاء الصلوة
 او يعتبر الشارع جنسه اى جنس الوصف وفى بعض النسخ جنسها
 اى جنس العلة المناسبة فى جنسه اى جنس الحكم كما يجب حد القذف
 على الشارب لكون الشرب مخطئة للقذف لا تغل عن على رضى الله
 عنه انه قال فى شارب الخمر انه اذا شرب هذى واذا هذى اقترى

١٤٤

فوجب عليه حد القذف والمظنة قد اقيمت مقام المظنة فى الميسوع
 كان الخلو مع الاجنبية ومظنة الزنا اقيمت مقام حد الحرمة فاعلم
 انه ليس وجوب الحد بالشرب من حيث انه مظنة القذف على شرب حرمة
 الخمر مع الاجنبية من حيث انها مظنة الزنا بجامع ان كلامها مظنة
 تطهر الله بغيرهم مقام المظنة فالمظنة جنس المظنة وقد اعتبره
 الشارع فى الحكم فى الجمله كالحرمه والحكم من حيث هو جنس الوصف كالحرمه
 السيد العبرى وهو ما اعتبره الشارع فى جنس الحكم وهو وجوب الحد
 الذى هو جنس مطلق الشرب وحد الزنا اقوال لا يخفى مانه على قلب
 او بالقرى السبع وهو شهيد صريح اذا عرفت هذا فاعلم ان هذا اربعة اقسام
 للمناسبه الثابت علمية بحسب اعتبار نوعه فى نوع الحكم اى فى جنس
 او جنسه فى نوعه اى فى جنسه والا شلتها مآثر وذكره مطاب ثراه
 فى غير هذا الكتاب فى مثال الاول تعديل الحرمة باللاته الثابت
 بالنص وتعليق ولاية المال بالصغر الثابت بالايجاء وذلك فى اثبات

كالقذف مثلاً في
 احباب حد
 كالحصن مثلاً في القذف

ولما لا ينكح للاب على الصغيرة كما ثبت لم عليها ولما لا ينكح المصغر
 بعد نكاحه اعتبر في مطلق الولاية التي هي جنس من جنس النكاح بالاجماع
 على اعتبار في ولاية المال اجماع على اعتبار في جنس الولاية بخلاف اعتبار في
 ولاية النكاح فانه انما ثبت لمجرد ترتيب الحكم على وفقه حيث يثبت الولاية معه
 في الجملة وان وقع الاختلاف في انه للمصغر او البكارة او لهما جميعا وفي ذلك
 جواز رخصته لم يمنع المطرقة اعلى السفر جامع للخرج فالحكم به برخصته
 للجمع نوع واحد ووصف للخرج جنس يجمع الماصِل بالسفر وهو صنف الضلوع
 ولا تقطاع والماصل بالمطرقة هو التاوي به وهو ان كان وقد اعتبر جنسه
 في رخصته للجمع للنص والاجماع على اعتبار للخرج ولو في ذلك فانه اعتبار
 نوع للخرج كخرج السفر ليس لا لمجرد ترتيب الحكم على وفقه اذ لا نص ولا اجماع
 على عليه نفس جميع السفر في الرابع وجوب القياس في القتل بالمتكفل
 فيما سأل القتل المحذور بجامع كونها جناية محذورة وان فالحكم مطلق القصاص
 وهو جنس يجمع القصاص في النفس وفي الاطراف وغيرها من القوى والخص
 جناية العدا وهو ان فانه جنس يجمع الجناية في الاطراف وفي النفس وفي المال
 وقد اعتبر جنس الجناية في جنس القصاص بالنص والاجماع وهو كذا
 تحقيق ان اعتبار نفس القتل العدا وهو ان في نفس القصاص في النفس
 ليس بالنص والاجماع بل لمجرد ترتيب الحكم على وفقه ما فيه خفاء لان الاستدلال
 متعلق بقوله نفيد العلية ودليل على ان المناسب اذا كان معتبرا على
 احد الطرفين المذكورة نفيد العلية في نظر المجتهد وتقرر ان المناسب
 في هذه الاقسام الاربعه نفيد العلية لانا استقرنا احكام المتن في جنس
 كل حكم منها متوقفا على مصلحة عائدة الى العباد ويعلم منه ان استقرنا شرع
 احكامه لربما اصلا في عبادته وهو معنى قوله دل على ان الله تعالى بشرع
 احكامه لمصلحة العباد تفصيلا عليهم ولما سألنا اليهم اى على سبيل
 التفضل والاحسان لاعلى سبيل الحكم والوجوب خلافا للمصلحة
 واذا كان كذلك حيث ثبت حكم شرعي في صورته وهذا وصفتنا سبيله
 متضمن للمصلحة اميد بان لا يرد وصف صالح للعلية من الاصل

الصالح

الصالح للعلية على كونه علة اى غلب على الظن انه علة له كونه الاصل
 عدم علة من الاوصاف الصالحة للعلية واذا ثبت انه علة ثبت ان المال
 نفيد العلية وهو الذي وان لم تعتبر هو بالماء القوي فانه لا يفسد
 لقوله والمناسبة نفيد العلية اى اعتبرها الشارع فيه كذا قال الاستوى
 في شرحه وأشار بهذا الى القسم الثالث وهو المناسب الذي لا يعمل
 هل اعتبر الشارع اى الفاعل وهو المناسب المرسل اى وهو المسمى بالكتاب
 المرسل اعتبر ما كماله مطلقا وعندنا خلاف ياقبوس في الكتاب
 لما سن ان شاء الله تعالى قال في الامام في المحصول وذكرنا انما يكون
 بحسب اوصاف هي اخص من كونها مصلحا ولا فاعل كونه وصفا
 مصلحا مشروطا بالاعتبار ولاجل ما ذكره اعلى الامام عقرب عن الدار
 المولى بانه المناسب الذي اعتبر جنسه في جنسه ولم يوجب له دليل على
 اعتبار نوعه في نوعه وهذا التفسير الذي فسرناه كلام المصطفى بانه
 للمرسل وهو ان لا يعمل اعتبار ولا الفاعل حصره بالامرى وكذلك النص
 طاب ثراه في غاية القصوى وقال الشيخ ابن الحاجب في المختصر المنتهى
 المرسل هو الذي لم يعتبره الشارع سواء علم انه الفاعل ام لم يعلم اعتبار
 ولا الفاعل واحلنا كلام المصطفى بانه على الاول تكون سلطانا فالحكم
 في الفاعل القصوى وموافقا لما نقله عن سائرنا فالحكم ما كماله
 والله فانه لم يخالف في القسم الذي الفاعل الشارع والعرب هذا قسم
 المناسب باعتبار ارض على ما ذكره الجاردي وهو المناسب بالعرب
 قوله لا يجوز للمولى المناسب بالعرب ما اشرع اى نوعه فيه اى في نوع
 الحكم ولم يوجب جنسه في جنسه وسمى به كونه لم يشهد غير اصله المعين اعتبار
 ومثاله كما لطعم في الرافان نوع الطعم وهو الاقنيات مؤثر
 في رويته البر ولم يوجب جنس الطعم في رويته سائر المفعولات كالحفريات
 هكذا ذكر السيد العبدى قوله هذا انما يصح على قوله سيدنا ما كماله
 دون سائرنا وما لنا المشافى به الله ورضى الله عنها فالأقرب الى

ادعاء المصالح حتى يجوز
 ضرر المصالح بالبركة لا يقدح
 في رخصه بانه قد يكون
 اصل في كونها
 من ضرب بري من

حاصله ان تقسم اعتبار
 ثانيا ونوع جنس في نوع
 الحكم وجنسه الى

ولا جل يشبهه بكل منهما سمي الشبه وشال تولى الشافعي رضي الله عنه
 في ازالة النجاسة طهارة تزداد لاجل الصلوة فلا يجوز بغسل الماء كطهارة
 الحدث فان الجامع هو الطهارة وشا سبها لمعنى الماء فيها بعد الحدث
 التام غير طاهر وبالنظر الى كون السابح اعترضها في بعض الاحكام
 كسب المصروف والصلوة والطواف برسم اسماءها على المناسب وهذا
 القول نقله الامام عن اكثر المحققين قال وهو الاقرب الى قولنا الاول
 ولم يذكره المصططاب ثم قال القاضي ابي بكر الباقلا في الوصف
المقارن الحكم ان ناسبه بالذات كالشبه للناسب بالذات المحرقة في قيا
النسب على المحرقة ناسبه زوال العقل فهو المناسب اي هو المسمى بالوصف
المقبول اتفاقا او بالتبع اي وان لم ناسب بالذات بل بالتبع بان لا ناسب
بنفس بل يقتضي امرنا سببا الحكم كالطهارة المناسبة بالتبع لا اشتراط
النسب في قياس الموضوع على التيم فان الطهارة من حيث هي لا ناسب
اشتراط النية والاشترطت في طهارة الخبيث بل لاقتضاها من حيث القرب
الى الله وصف العبادة المناسبة لا اشتراطها فهو الشبه المختلف في حيثية
وانما سمي شها لان عدم مناسبه الحكم بالذات يقتضي ظن عدم علته
مناسبه له بالتبع يقتضي ظن علته فاشبه الامر فيه والا اي وان لم يكن
لا بالذات ولا بالتبع فالطرد اي هو الطرد والردود اتفاقا كبناء القنطرة
للتطهير في قياس الماء المستعمل على الماء في النهر بجامع كون كل منهما مائعا
تبنى عليه القنطرة فان بناء القنطرة على الماء ليس مناسبا كونه طهورا
لا بالذات ولا بالتبع ولا مستلزما له ذكر الجارية وذكر السيل
في المثال قياسا على الذنوب في عدم ازالة النجاسة بجامع ان كلاهما
ما يع لا يبنى عليه القنطرة وبناء القنطرة على التطهير فاذا اتفقنا
الحكم وقيل اي ما لبعض ما اي الوصف الذي لم يتاثر ان علم
في الشروع اعتبار جنس القريب جنس القريب اي الجنس القريب الحكم
هو الشبه كما يقال الطهارة من الخبث لا يجوز الا بالماء كالماء

كقوله طهارة
 في قوله طهارة
 في قوله طهارة
 في قوله طهارة

نحوه

والجامع كونهما طهارة مرادة للصلوة فان هذا الوصف لا يناسب تعقبن
 الماء كمن في الشروع اعتبر جنس القريب وهو التطهير بالماء الذي هو
 اعم ما يرد للصلوة ومما ذكره المصنف او الطواف في الجنين القريب
 للحكم وهو العبادة المشروطة بالطهارة وانما سمي شها لان شبه غير المعبر
 من حيث عدم المناسبة والمعتبر من حيث اعتبار جنس في جنس قد يتبين
 والا اي وان لم يعلم اعتبار جنس القريب في الجنين القريب لذلك الحكم
 فالطرح اي فهو الطرح ومثله بعضهم بايجاب المهر بالخلوة بالزوجة
 على القول القديم فان الخلوة لا يناسب وجوب المهر لان وجوبه في
 مخالطة الوطى الا ان جنس هذا الوصف وهو كون الخلوة مظنة للوطى
 قد اعتبر في جنس الوجوب وهو الحكم ووجه اعتباره فيه انه قد اعتبر في
 التحريم والحكم جنس له فعلم ان التقسيم الاول ان الشبه هو الوصف
 المقارن الحكم المناسب له بالتبع وهذا هو المعبر عنه بقياس الدلالة
 وقد فسره بانه للجمع بين الاصل والفرع بالانسان الحكم مستلزم
 المناسب وعلمنا من التقسيم الثاني انه الوصف الذي ليس بمناسب
 ولا اعتبار جنس القريب في جنس الحكم القريب ولم يجمع الامام
 ولا ائمة شيئا من هذا الخلاف ولا الشبه بين الحاجب ايضا واعلم
 ان التفسير مما ليس بمناسب ولا مستلزم له بالطرح ذكره جماعة
 والتفسير المشهور فيه هو الطرد بزيادة الماء واما الطرح بزيادة
 في حلة الطرق الدالة على العلوية كما يتاخر في القسم الثاني ان
 في الحديث المار يردى اختلافنا في ان الشبه الذي تطلبه العلوية
 هي المشابهة حكم او صورة او اعم واعتبر الامام الشافعي رضي الله
 عنه انه المشابهة في الحكم واعلم ان قوله طاب ثراه واعتبر الشافعي
 في قوله اخر سماءه الشافعي رضي الله عنه قياسا الاشياء وادخله المصنف
 طاب ثراه في مسئلة قياس الشبه لان فيه مناسبه له واصله انه اذا
 تردد في بين اصلين قد اشبه احدهما في الحكم والاخر في الصورة فان
 الشافعي رضي الله عنه يعتبر المشابهة في الحكم ولهذا الحق العبد

الامام

من صورها لوجود مقتضى لعدم العلية ويختلف الدارين من المدار
مع سلامة من المعارض وهو دالة ماهية الدوران على العلية
فان دالة ماهية الدوران على العلية يقتضي علية المدار والتخلف
يقضي علية فيمنها تعارض فثبت ان علية بعض المدارات
مع التخلف لا يتحقق مع عدم علية بعضها وهذا هو معنى قولهم
وايضا علية بعض المدارات مع التخلف في مثل من الصور لا يتجمع
مع عدم علية بعضها لان ماهية الدوران اما ان تدل على علية المدار
فيلزم علية هذه المدارات او لا يدل فليزم عدم علية تلك للتخلف
السالم عن المعارض انتهى والاول وهو علية بعض المدارات
مع التخلف ثابت بالاتفاق لان شرب السقي نيا علة للماهال مع تخلف
الاهمال في بعض الامكنة بالنسبة الى بعض الأشخاص فاذا ثبت الاول
فانقضى الثاني وهو عدم علية بعض المدارات للدارين ويلزم
من انتفاء علية جميع المدارات وهو المتيقن واما علية بعض
المدارات بالتخلف المذكور ليس كذلك على عدم علية تلك على تقدير
عدم دالة ماهية الدوران على العلية وهو من هذا الدليل
اي عارض الخصم هذا الدليل بطله تقريبا المعارضة ان يعاد الدليل
السا بقا فيه فيقال علية بعض المدارات مع التخلف الى آخره الا ان
نزل قولهم والاول ثابت فينتفي الثاني بقولنا والثاني ثابت
كالمتضايقين فينتفي الاول وهذا هو الاول في تقريره
اي واجاب المصنف بانه بان جوابا للمعارضة بما ذكره وهو
حاصل معنى وذلك لانه يلزم ما قلناه وهو كون جميع المدارات
علة للدارين مع التخلف في بعض الصور ان يوجد الدليل بدون
الدوران وهو امر معقول فانه يجوز ان يتخلف الدوران لما منع
ويلزم ما قلناه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علية بعضها
ان يوجد الدوران بدون الدليل وهو غير معقول قبل الطرح

والفصل في معرفة بعض المدارات في منه
من صورها لوجود مقتضى لعدم العلية ويختلف الدارين من المدار
مع سلامة من المعارض وهو دالة ماهية الدوران على العلية
فان دالة ماهية الدوران على العلية يقتضي علية المدار والتخلف
يقضي علية فيمنها تعارض فثبت ان علية بعض المدارات
مع التخلف لا يتحقق مع عدم علية بعضها وهذا هو معنى قولهم
وايضا علية بعض المدارات مع التخلف في مثل من الصور لا يتجمع
مع عدم علية بعضها لان ماهية الدوران اما ان تدل على علية المدار
فيلزم علية هذه المدارات او لا يدل فليزم عدم علية تلك للتخلف
السالم عن المعارض انتهى والاول وهو علية بعض المدارات
مع التخلف ثابت بالاتفاق لان شرب السقي نيا علة للماهال مع تخلف
الاهمال في بعض الامكنة بالنسبة الى بعض الأشخاص فاذا ثبت الاول
فانقضى الثاني وهو عدم علية بعض المدارات للدارين ويلزم
من انتفاء علية جميع المدارات وهو المتيقن واما علية بعض
المدارات بالتخلف المذكور ليس كذلك على عدم علية تلك على تقدير
عدم دالة ماهية الدوران على العلية وهو من هذا الدليل
اي عارض الخصم هذا الدليل بطله تقريبا المعارضة ان يعاد الدليل
السا بقا فيه فيقال علية بعض المدارات مع التخلف الى آخره الا ان
نزل قولهم والاول ثابت فينتفي الثاني بقولنا والثاني ثابت
كالمتضايقين فينتفي الاول وهذا هو الاول في تقريره
اي واجاب المصنف بانه بان جوابا للمعارضة بما ذكره وهو
حاصل معنى وذلك لانه يلزم ما قلناه وهو كون جميع المدارات
علة للدارين مع التخلف في بعض الصور ان يوجد الدليل بدون
الدوران وهو امر معقول فانه يجوز ان يتخلف الدوران لما منع
ويلزم ما قلناه وهو كون المدارات ليست بعلة مع علية بعضها
ان يوجد الدوران بدون الدليل وهو غير معقول قبل الطرح

قوله في بعض المدارات
قوله في بعض المدارات
قوله في بعض المدارات

اي اجتمع من قال ان الدوران لا يفيد العلية مطلقا بان الدوران مركب
من الطرح وهو ترتيب وجود الشيء على وجود غيره والتعكس وهو ترتيب
عدم الشيء على عدم غيره ولا طرح لا يورث في افاضة العلية لان الطرح معناه
سلامته من الانتقاص وسلامته المعنى من مبطل واحد من مبطلات العلية
لا يوجب انتفاء كل مبطل والتعكس لم يعتبر اى غير معتبر في العلية
الشرعية على الصحيح لان عدم العلة مع وجود المعلول لعللة اخرى
لا يقيح في علية العلة المعذرة لحوار ان يكون للمعلول علتان على التعاقب
كالقول والمتمثل بالنسبة الى الحديث **قلت** في جوابه يكون المجموع مالم يس
لا جازية اى لا يلزم من عدم ولا ذلك واحد منهما على الافراد عدم دلالة
مجموعهما فانه يجوز ان يكون للشيء الاجتماعية تامة لا يكون للدارين
الاجزاء كاجزاء العلية فان كلاهما منفرح غير مؤثر ومجموعهما مؤثر
هذا الطريق المتأخر عن الطريق الدالة على علية العلة
التقسيم وهو نوعان لانه ان كان يخصر بين الشيء والاثبات فهو التقسيم
لخاص والافا السبب العلة لخاص يعبر عنها بالسبب والتقسيم معناه
ان الناحية عن العلة لتقسيم الصفات التي يترجم عليها بان يقول
علة ذلك اما بذه الصفة واما بذه ثم يسير كل واحد منها اى يختص به
يلقى بعضا بطريق فية فيتعين الباقي للعلية فالسبب هو ان يختص الوصف
هل يصح للعلية ام لا والتقسيم هو قولنا العلة اما كذا ولما كذا فكان
الاول ان يقدم التقسيم في اللفظ فيقال التقسيم والسبب كونه
متقدما في الخارج فالسبب لخاص هو الذي يكون دالة بين الشيء والاثبات
لهم هو قولنا لانه لا يجب اى كقول الشافعي رضى الله عنه مثله
ولانه لا يجب على السبب اما ان لا تعلل بعلة اصلا او تعلل بعلة
وعلى تقدير الثاني فاما ان يكون معللة بالمكاره او الصغرى وبغيرها
والكل باطل اى الاقسام الاربعة باطلة سوى القسم الثاني وهو
التعليل بالمكاره فاما الاول وهو ان لا يكون معللة ولا هو

والفصل في معرفة بعض المدارات في منه

كان الخليل المولى في الشعر
والخبر المفاخر المرب من الآحاد

لان المجموع ما كان واحد
او لاجزاء ان ثبت لاحد الناحية
علا لثبته لخاص

لخاص والذي ليس بجابر

أحد هذه الأقسام المذكورة في المتن وهو أن يكون المصلحة من الوجوه التي

يكون معللة بغير البكارة والصغر للاجماع أي في إبطاله بالاجماع على
والثالث وهو أن تعليل بالصغر باطل لا لأنه لو تعلل به لثبتت المصلحة
على المثبت للصغير لو وجد العلة واللازم باطل لقوله صلى الله
عليه وسلم النبي أتقوا بنفسكم من وليها وإذا بطلت الأقسام الثلاثة
سوى الثاني ثبت علته وهو المطلوب وهذا القسم أنا نفي القطع
بالمطلوب إذا كان المحصر في الأقسام وإبطال غير المطلوب قطعياً
وذلك قليل في الشرائع وإن لم يكن كذلك فإنه يفيده الظن وأما التقسيم
الذي ليس بما مر فهو الذي لا يكون دار بين النفي والإثبات و
يسمى بالتقسيم المنتشر وهو من المصطلحات شرعية بالمتبر غير المصطلح
وعبر عن الأول بالتقسيم الخاص تسمية على جواز إطلاق كل واحد
من المنتشر والتقسيم على كل واحد من القسمين وهذا القسم
لا يفيد إلا الظن فلا يكون في العقلية بخلاف الأول بل في الشرعية
فقط مثل أن يقول علة حرمة الربا إما الطعم أو الكيل أو
القنوت أو المال والكل باطل سوى الطعم فتعين التعليل به
قال الإمام في المحصول هذا إذا لم يتعرض للاجماع على تعليل
حرمة الربا في البر وعلى وجه العمل في الأقسام المذكورة أما إذا تعرض
له وقلنا الاجماع منعقد على تعليل حرمة الربا فيه وعلى وجه العمل
في الأقسام المذكورة فكانه تقسيمها حاصراً **فان قيل** أي لو رد على
المصبر الاستدلال بالسبب الغير الخاص فقل لا ثم إن حرم الربا جعل
فان من الأحكام ما لا هلة له دليل أن علة العلة غير معللة ولا لازم
التمسك سلباً فلم لا يجوز أن يكون العلة غير هذه العلات فكيف تم تعليل
دليلاً على المحصر فيها وإلى ما ذكرنا أشار المصطلح شرعاً بقوله من قبل
علة لها أو العلة غيرها فأجاب عن الأول بقوله **فان قيل** أي جازي في
المسئلة أن الغالب على الأحكام الشرعية بتعليلها بالمصلحة فيكون ظن
التعليل أغلب من ظن عدم التعليل وعن الثاني بقوله والاصل

حيث قال وهو
السبب الغير الخاص

لأنه لا يثبت الظن دون
القطع
في تعليل رتبة البر بالطعم

عدم

عدم غيرها أي عدم علة أخرى غير المذكورة وذلك كاف في
حصول الظن بعلته أحدها **الطريق الثاني** من الطرق الدالة على
علية الوصف الطرد وهو مصدر بمعنى الإطراد وهو أن يثبت
وصف الشيء للكم مع الوصف الذي لم يعلم كونه مناسلاً ولا مستلزماً
للمناسب في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع وقد اختلف فيه فمن
لا يقول بحجية الدوران لا يقول بهذا بطريق الأولى ومن قال
بحجتيه احتجنا هنا فذهب الإمام الحجة الاسلام الغزالي رحمه
في شفاء الغليل والإمام في الدين الرازي في الرسالة البهائية
إلى أنه حجة ومالي السبب في المحصول وخرج به صاحب المصطلح وتوطئ
به المصطلح شرعاً وذهب جماعة منهم الإمام الغزالي في المستصفى
إلى أنه ليس بحجة واستدل الأولون بأن الحكم إذا كان ثابتاً مع الوصف
في الصورة المغايرة لمحل النزاع ثم وجد ذلك الوصف بعينه في محل
النزاع ثم أن ثبت الحكم فثبت في المتنازع فيه الحاق المفرد
بالاعم الأغلب وذلك لأننا في الوصف في الأكثر مقارناً للحكم ثم رأينا
خاصة في الفرع استدلالاً به على ثبوت الحكم معه فيه الحاقاً لهذه الصورة
بसार الصور لأن استقراء الشرع يدل على أن النادر في كل باب
ملحق بالغالب وإلى هذا أشار المصطلح شرعاً بقوله وهو أن
يثبت معه الحكم فيما عدا المتنازع فيه فثبت فيه الحاقاً للمفرد بالاعم
الأغلب وقد قيل يكفي في دلالة الطرد على العلية مقارنته أي
مقارنته للحكم للوصف في صورة واحدة لا أن نعلمنا أن الحكم لا يتلوه من
علة وعلمنا حصول هذا الوصف ولم نعلم غيره فظننا أنه علة إذا لم
عدم ما سواه وهو ضعيف لأن الظن لا يحصل إلا بالتكرار
الطريق التاسع من الطرق الدالة على علية الوصف تنقيح
المناط أي التنقيص ما ناط الشارع للحكم أي ربطه به وعلقه عليه
وهو العلة والمناط اسم مكان الاناطة والناط هو التعليل والناط

كما لا بد من الطلب
وهو ما

١٧٢

بأن الطريق آخر الطرق الدالة
على علية الوصف
صحة

وبه الطائفة من

أي تنقيح مناط العلة

مثلا يقال لا فارق بينهما الا
كذا وهو ملحق لانه غير موث
لحكم فالموثر امر مشترك في

وهو القتل العمد
في مثل الشا

وانا قلنا لا يكفي في

قال الشافعي بلادها نيطت على تماجي واول ارض مست
جلدي ترابها اي علق على الخرز بها فلما ربط الحكم بالعلة و
علق عليها سميت مناطا وذلك بان بين المسند الغاء الفارق
بين الاصل والفرع وعدم تأثيره في الحكم فحينئذ يلزم اشتراكهما في الحكم
مثلا ان يقول الشافعي الخنفي لا فارق بين القتل بالمثل والحد
الاكوي محدثا او كونه محدثا لا يدخل له في العلية لكون المقصود من القصاص
هو حفظ النفس فيكون القتل هو العلة وقد وجد في المقتل فيبقى
القصاص وهذا النوع عند الفقهاء يستوفى بأكسالات وليس عندهم
من باب القياس وقد بيني بعبارة اخرى وقال الحكم لا بد له من علة
والعلة اما المشتركة بين الاصل والفرع او الحيز الاصل عن الفرع
اي الذي اختص به الاصل وهو كونه مثلا بالحد والثاني باطل
لانه اي الفارق ملحق فثبت الاول وهو ان محل الحكم هو المشترك
بينهما فثبت الحكم في الفرع لنبوت علة قال الامام في المحصول
وهذا طريق حديد الا انما بعينه طريقه السير والتقسيم من
غير تفادوت ولا يكفي ان يقال في تقريره ان هذا ملحق لا بد له من
محل ومحل الحكم اما المشترك بين الاصل والفرع او الحيز والثاني
باطل فتعين الاول وهو اشتراك محل الحكم فثبت الحكم في الفرع لنبوت
علة لانه لا يلزم منه نبوت محل الحكم في الفرع لانه لا يلزم من نبوت
المحل اي محل الحكم نبوت الحكم يعني لا يلزم من عدم محل الحكم عدم الحكم
فانه اذا صدق هذا الرجل طويل صدق الرجل طويل ثم لا يلزم صدق كل
رجل طويل ومثال ذلك في المسائل ما يقال وجوب الكفاية حكم فذكر محل
وهو لفطر فذا اما لفطر بالوقوع او المشترك بينه وبين الفعل بالاكل
والاول باطل فثبت الثاني فثبت الحكم في الفرع اذا علمت هذا فاعلم ان الفرق
بين تنقيح المناط وتخرجه المناط وتحقيق المناط على ما نقله الامام
عن محجة الاسلام ان تنقيح المناط هو الغاء الفارق لما بيناه

وما

واما تخرجه المناط فهو استخراج علة معينة للحكم ببعض الطرق
المقدمة كالمناسبة وذلك كما تخرج الطعم او القوت او الكبد
بالنسبة الى تخثره الزاوا اما تحقيق المناط فهو تحقيق العلة
المتفق عليها في الفرع اما اقامة الدليل على وجودها
فيه كما اذا اتفقا على ان العلة في الراعي القوت ثم اختلفا في ان
التي هي هل هو معنات حتى يخرج فيه الزاوا لا والثلثان بيني على
من تتبع الفروع **تذييل** يعني هذا تنبيه على فساد طريقين مشهورين
فمن بعض الاصوليين انها مفيدان للعلة **الاول** ما قلنا ان
هذا الوصف هو علة اذ لو لم يوجد بين علة لوجد على عدم علية دليل
واذا لا دليل على عدم علية فهو علة اي اذا انتفى الدليل على عدم علية
انتفى عدم علية لانه يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول واذا انتفى
عدم علية ثبت علية لاقتضاء انتفاء النقيضين **قلنا** في جواب ما اعترض
عنه فنقول هذا الوصف ليس بعلة لانه لا دليل على علية وما هو كذلك
لا يكون قبيح هو بعلة وحاصل المعارضة جعل العجز عن تصحيح علية
دليلا على عدم العلية لانه ليس جعل العجز عن الاضمار دليلا على الصحة
او على جعل العجز عن التصحيح دليلا على الفساد ولو قال عدم الدليل
على العلية لا يستلزم انتفاءها اذ الدليل ملزوم المدلول ولا يلزم من
انتفاء الملزوم انتفاء الملازم قلنا وكذلك عدم الدليل على عدم العلية
لا يستلزم انتفاءه حتى يلزم العلية **الثاني** ما قيل من ان العلة
علة لانه لو كان اي الوصف علة لسترينا بين الاصل والفرع ولو
سترينا بينهما لثاني القياس للمأمورية اذ القياس للمأمورية لا يتأق
بدون التسوية بينهما فيكون محل الوصف على العلية موقوفة لتحقيق المأمورية
وهو تحقيق المأمورية واجب في الوصف عليها واجب لما ثبت من ان
موقوفة الواجب واجب **قلنا** في جوابه هو اي هذا الاستدلال دور
لان تأني القياس متوقف على كونه الوصف علة فلو انشأ كونه علة يتأق
القياس لزم الدور اعلم ان تقرير الطريق الثاني على الوجه الذي

قيل في

و حاصل جعل العجز عن
اضمار علية دليلا على علية

ذكره المصططاب ثراه على ليس على ما ينبغي لان قوله لو كان علة لما في
 ان يكون محصلا للشيء ويكون علة ان لو كان القياس الاستثنائي نتيجا
 لعين المقدم عند استثناء عين التالي كغيره لكنه يتا في وجه القياس المأثور
 فيكون علة وليس كذلك فان المتنج في القياس الاستثنائي امران الاول
 استثناء عين المقدم لانتاج عين التالي والثاني استثناء نقيض التالي
 لانتاج نقيض المقدم اما استثناء عين التالي او نقيض المقدم اما بهما
 لا يتجانس والطريق في اصلا هذا ان يجعل هذا قياسا اقترانيا فيقال
 عليه الوصف ترجب تأي القياس وكل ما يوجب ذلك تأي القياس فهو
 أولى فنتج ان عليه الوصف أولى ثم افرع للمصططاب ثراه عن الطريق الدالة
 على كون الوصف علة شسوع في الطريق الدالة على كونه ليس علة وقال
الطريق الثاني فيما يبطل العلية لوعلى الوصف وهو ستة النقض
 وعدم التأثير والكسر والقلب وانقلب بالوجوب والفرق وهو في الحقيقة
 اعتراضات على الوديل الدالة على العلية وكل ما راجع الى انفعه ومعارضه المبطل
الاول النقض وهو ابراء الوصف المدعى عليه اي اظهاره في صورة
 اخرى بدون وجود الحكم في صورة وبعبارة تخصيص الوصف منقول
 ان يقول الشافعية في وجوب التثبيت من لم يثبت الصيام من
 اللبث يعرب او لصومه عن النية فلا يصح صومه لعراء اوله من النية
 او الصوم هو الا سكر في جميع النهار باقتران النية فيجعل عراء اوله الصوم
 عن النية علة لبطالة فينقض هذا التعليل عند الخصم بالنطوع
 اي بصوم النطوع فانه يصح بدون التثبيت اي بالنية قبل التزاول وان
 عري اوله عن النية وفقد وجدت العلة وهي العراء بدون الحكم وهو عدم
 الصورة وقد خلف البطالة عنه اذا علمت هذا فاعلم ان النقض ان كان
 واردا على سبيل الاستثناء كما لعراء فسل في انه لا يقدح وان لم يكن كذلك
 ففي كونه قادحا في العلية اربعة اقوال اشأ في قيل اي قال بعضهم يقدح
 في علة الوصف مطلقا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطه سواء
 تخلف الحكم عن الوصف مانع ام لا وقيل اي قال بعضهم لا يقدح مطلقا

غير هذا النظم

لا يوجب ان يتم النقض مطلقا ولا يوجب
 في قول النظم اجمالا ان يقال ان نقض
 معدياته ونكدها هي جارية في هذه الصور
 ليست الحكم فيها ولكن ايت ثابت و
 التي بالنقض الاجمالي ما خلف فيه

الى الاول بقوله

والثاني بقوله

فأصله

والثاني ثلثه

اي اصلا وقيل اي قال بعضهم لا يقدح في العلة المنصوصة سواء حصل مانع
 ام لا ويقدح في المستنبطة مطلقا والى الرابع بقوله وقيل اي وقال بعضهم
 لا يقدح حيث وجد مانع مطلقا سواء كانت العلة منصوصة او مستنبطة
 وان لم يكن مانع قدح مطلقا ولما اصل ان النقض لا يقدح في العلية حيث
 التخلف مانع وان ثبتت العلية بغير انصر كالمفاسدة والدوران ويقدح
 حيث التخلف لا مانع وهو اي هذا القول الاخير هو المختار عند المص
 طاب ثراه كما اذا اختاره قياسا على اي القياس النقض على التخصيص
 فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة فكذا النقض لا يقدح في كون
 الوصف علة وذلك لان نسبة العام الى الافراد كنسبة العلة الى لوازمه
 والتخصيص لمختصا بالعارض للعام كالنقض للمانع بالعارض للعلة وكان
 التخصيص لمختصا لا يمنع حجة العام في غير صورة التخصيص فكذا النقض
 للمانع لا ينافي موجبة العلة للحكم في غير صورة المانع والمجامع بينهما هو
 وجه الدليلين المتعارضين وقد مر طريق في صورة التخصيص واما في النقض
 فبان بطل العلة فيها عدا صورة التخلف والمانع فيها بعد اقتضا بالعلة ثبت
 للحكم في الجميع وللمانع عدم ثبوت في هذه الصورة ولان عطف على قوله قياسا
 في مورد دليل ثان على قوله وهو ان الظن بعلية الوصف باق اذا كان التخلف
 مانع لان التخلف والمانع يمسد بالعقل الى المانع لا لعدم المقتضى بخلاف
 ما لم يكن مانع اي بخلاف التخلف للمانع فان العقل يمسد الى عدم
 المقتضى لان انتفاء الحكم اما لانتفاء العلة او لوجود المانع والثاني
 مستفاد من قول وجب فيزول ظن العلية واذا بقي الظن بعلية
 الوصف مع النقض مانع لم يكن قارحا بخلاف ما اذا اتفق لان المراد بالعلة
 هو الظن بها قيل العلة اي اخرج القائلون بان النقض قادح مطلقا
 بان العلة هو ما يستلزم الحكم والوصف مع وجود المانع لا يستلزمه
 فلا يقدح علة وحيد فيكون النقض مع المانع قادحا واذا قدح مع
 المانع قدح مع عدمه بطريق الاولي اي يتعكس عكس النقيض وعرض
 المصططاب ثراه عن حالة وجود المانع بقوله وقيل انتفاء المانع لم يلزم

قوله وقيل حيث مانع الى حيث هو مانع
 او حيث مانع من المانع بوجوب
 ويجوز ان يكون من قبل اما ان
 قد سهل طالعا

الرضوخ لكم واجاب المصططاب ثراه بقوله قلنا في جوابه اننا لانم ان
 العلة هو ما يستلزم لكم بل العلة عندنا ما يغلب على ظنه او ظن
 وجودكم في محو النظر اليه وان لم يحيط بطلان وجوده بالمانع بالبال
 وجود او عذرا الى وجوده من غير لان الكلام في العلة الشرعية لا العقلية
 حتى يلزم فيها استلزام عدم المانع والوصف المنقوض مانع ما يغلب ظن
 ثبوت لكم اذا لاحظ من حيث هو مع قطع النظر عن وجود المانع
 وعدمه هذا كله اذا لم يكن النقص وارد بطريق استثناء واما اذا كان
 الزائد استثناء فذهب قوم انه لا يقدح في علمية الوصف ايضا سواء كان
 من العلة المحذورة لعدم الاقدام على الجناية لعدم الاخذ بعضها فانه استثنى
 منه ضرب الدرع على الواقعة وهذا استثناء غير قاطع في علمية او من العلة
 المظنونة ولكن بشرط وروده على جميع الداهب كسئلة العرايا وهي بيع
 الرطب على رؤس الخيل بالتمرافتها ووردت على سبيل استثناء ويرد نقضا
 على جميع العلة كالطعم والكيل والقوت والمال مع انه غير قاطع في علمية
 اخرى العلة لان الاجماع منعقد على ان حرمة الزيا معاملة باحديها و
 هذه المسئلة واردة على جميعها لان كلامها موجود فيها فكانت
 واردة على علة قطعنا بصحتها فلا يقدح في علميتها اذ لو قدح لما كانت
 دلالة النقص على عدم العلية اقوى من دلالة الاجماع على العلية و
 هو ظاهر لكلا الاجماع اول على العلية من النقص على عدمها العلية
 والا يلزم الاجماع على الخطاء وانما يظن وان كان الاجماع اول فيكون
 المقول به هو اياه فلا يكون النقص قادرا وهو المظن **وجواب** اي
 جواب النقص المذكور احد الامور الثلاثة وهو امانع وجود العلة في
 في صورة النقص او دعوى وجودكم فيها او اظهار المانع فذلك اذ قد
 المصططاب ثراه به واهل رابعا وهو بيان كونه واركا على سبيل الاستثناء
الاول من الامور الثلاثة جمع وجودا فعلة لعدم في صورة النقص
 لعدم قيد من القيود المعبرة في علمية الوصف مثله ما قاله المصططاب ثراه
 في اوله المسئلة وهو ان يقول الشافعي في من لم يثبت الشيء في مكان

اعلم ان علة الامانة المحسنة لغيره
 العلة هي النقص العلة في بعض الاصناف
 غير قاطع في العلية في بعض الاصناف
 لا جميعهم لانه قال في بعض هذه العلة
 قد لا يقدح في علمية الوصف لان
 جميعهم لانه قال في بعض هذه العلة
 والاصناف على قول الامام لا غير هذا

قوله

تعري اول ضرره عنها فلا يصح فيشققه الحق بالتطوع فيجب الشافعي
 بان العلة في البطلان هو عذرا اول الصوم بقيد كونه واجبا
 لا مطلق الصوم وهذا القيد مفقود في استطوع فلم يوجب العلة فيه
 ثم اذا منع المعلق وجود العلة في صورة النقص لعدم القيد كما فرضنا
 فهل للمعتز ان يقيم الدليل على وجود الوصف بتمامه في صورة النقص
 فيه من اصاب حكمها من الخارج من غير جميع احدها وبما جزم الامام
 في الحصول والمص واليه اشار بقوله وليس للمعتز الدليل على وجوده
 اي ليس ان يقيم الدليل على وجود الوصف بتمامه في صورة النقص لانه يفتقر
 من مرتبة المنع الى مرتبة الاستدلال وعلة الامام بانه نقل من مسئلة الى اخرى

يعني ان الانتقال الى وجود العلة في صورة النقص انتقال من المحسنة
 الى مسئلة اخرى غير التي كانا فيها وكلام المصططاب ثراه يحتمل الامر
 ولو قال المعتز المستدل ما دللت به على وجوده ههنا دل على
 وجوده ثمة اي ما ذكرت من الدليل يعني انه اذا منع المعلق وجود
 العلة في محل النقص ولم يكن للمعتز من اقامة الدليل على وجودها
 وكان المعلق قد استدرك على وجود العلة في محل التعليل بدليل موجود
 في محل النقص فليس للمعتز نقال ما دللت اي ما ذكرت من
 الدليل على وجود الوصف مع ثبوت العلة في النقص فهو بعينه يدل
 على وجوده معها في النقص ايضا فلم يكن ذكر الوصف مع ثبوت العلة
 موجودا في النقص لا تنقض ذلك الدليل فهو اي هذا القول من المعتز
 نقل من نقض العلة الى نقض الدليل اي دليل وجودها فلا يسمع و
 جزم الشافعي بانه لا يكون مسددا قال لكونه انتقالا من نقض العلة الى نقض
 دليلها وذكر الشافعي من الخارج سلة ايضا ثم قال وفيه دليل وطاهر كلام
 المحسنة او محسنة يدل على انه يشوبه وكلام المصططاب ثراه يحتمل الامر
 وهو لا يخدم القول اقرب ووجه بعض الشارحين النظر بان
 غير الصحيح اقامه الانتقال من الاعتراض الى الاستدلال واما انتقال من

من الاعراض الى اعراض وبعض بان الغرض ان لا تثبت العلة
بالدليل المذكور وهو ان يكون باق في نفس العلة واخرى بالفتح والاول
ومثل ذلك ان يقول الحق من قولي قبل الزوال صوم
فصوم صحيح قياسا على من قولي ليل والجامع هو الاثنان يسمى الصوم في
الصورتين لان الصوم عبارة عن الامساك في جميع النهار مع النية فينقضي
انما في بانه منقوض باق في بعد الزوال فان العلة وهي الاثنان يسمى الصوم
موجودة هناك مع عدم العلة فيقول الحق لانه وجود العلة صحتها فيقول
الشافعي ما ذكرته من الدليل على وجود العلة في صورة اللطاف دل عليه
على وجودها في صورة النقص او دعوى عطف على منع العلة اي وجوب
النقص منع ثبوت العلة او دعوى ثبوت الحكم في محل النقص وهذا
ان يري العلة ثبوت الحكم في تلك الصورة التي ينقض بها المعترض وثبوت
قديركم تحقيقا وقديركم تقريرا ثم قال الاول مثل ان يقول الشافعي
اسلم عقد معاوضة في حوز السلم الحال اسلم عقد معاوضة فلا شرط
فيه التأجيل كما يبيع اي قياسا على البيع فيصير حالا وهو المظ فينتقض
اي فينتقض الحق بالاجابة فانها ايضا عقد معاوضة مع ان التأجيل
يشترط فيها فقال اي فيقول الشافعي في جوابه التأجيل هناك اي
من الاجابة انما يشترط لاستقرار المعقود عليه وهو لا يشترط بالعين
بالمستأجر فان منافع المستأجر لا يستقر ولا يستوفي الا غنى الاجل لانه
شرط لصحة العقد فلا يلزم من كون الشيء شرطا في الاستقرار ان يكون
شرطا في الصحة ولو قدر هذا لمصلحة متعلق بقوله بدعوى الحكم
اي بدفع النقص بدعوى الحكم ولو كان ثبوت في محل النقص بقديركم
كقولنا اي كقول المستأجر مثلا راق الام علة لما لا يكون في قول
فينقضه المعترض بولده من كان مفقودا بحجة جارية فكيف فان راق الام
حاصل مع انتهاء راق الولد فانه حقا فيقول المعلن ويرد نفسه
بان الرق قد تحقق وثبت في ولد المفرد بقديركم وان ثبت تحقيقا والا

ومثال الثاني قوله

اي وان لم نقدر رقه لم يجب على المفرد رقهته اي قهقه الولد لانه
القيمة ان يكون للزينة لا للزينة او اطهار عطف على دعوى الحكم او منع
العلة على اختلاف الرئين اي احدا جوبه النقص اظهار المانع في محل
النقص لكونه الخلف مانع فلا يكون فقال في العلة كما تمت
ان يقول الشافعي القتل العمد العمدان علة في وجوب القصص
وحسينه يجب في المقتل كافي المحدد فينقض الحق بقتل الولد لانه
فيقول الشافعي انما لم نجيبه على الولد لوجود المانع وهو كون الولد
سببا لوجود الولد فلا يكون الولد سببا للمعصية فبي اي هذا
تنبيه على شرط يجب رعايتها في النقص ودعوى الحكم قديركم في بعض
الصور وقد ذكره عما في كلا فان كان في البعض ففيه اربعة اقسام
لانه ان ادعى ثبوت الحكم فقد يكون في صورة معينة او مبهمة وان
ادعى نفيه فقد يكون في صورة معينة او مبهمة فدعوى ثبوت الحكم
في صورة معينة او مبهمة ينقض بالنفي العام اي ينفي ذلك الحكم عن
كل صورة لان الموجبة الجزئية يناقضها السالبة الكلية لا بالنفي عن بعض
الصور لانه لا منافاة بين النقيضين الجزئيين ودعوى نفي الحكم
عن صورة معينة او مبهمة ينقض بالاثبات العام اي بالاثبات
كل صورة لان السالبة الجزئية يناقضها الموجبة الكلية لا بالاثبات في بعض
الصور بل قلنا من عدم التناقض بين الجزئيتين نعم دعوى الثبوت
في صورة معينة ينقض بالنفي عن تلك الصورة وكذلك بالعكس ولم يصر
بالمصطاب شره والى هذه الاقسام المذكورة اشار المصطاب شره قوله
ودعوى ثبوت الحكم او نفيه عن صورة معينة او مبهمة ينقض بالاثبات
او بالنفي العامين وتقدير كلاه دعوى ثبوت الحكم في صورة معينة او
مبهمة ينقض بالنفي العام ودعوى نفي الحكم عن صورة معينة او مبهمة
ينقض بالاثبات العام وهو من باب اللف والنشر على جعل الاول
للتان والثاني الاول وان كان الاخرى عكس لكونه على وجه الترتيب

قوله وبالعكس شأنه القسم اخص وهو ان يكون دعوى الحكم عامًا
 ويرضى فيه ايضا اربعة اقسام تفريق ودعوى ثبوت الحكم العام
 ينتقض بنفيه عن صورة معينة او عينية ودعوى النفي العام
 ينتقض باثباته في صورة معينة او عينية لان اكلية نياقضا للجزئية
 ولا ينتقض الاثبات العام بالنفي العام وعكسه لانه لا يناقض بين
 كليتين **المبطل الثاني** من الطرف الدالة على كونه الوصف ليس بعلة
 عدم التأثير في تأثير الوصف الذي جعل علة في الحكم بان يفي الحكم به اى بعد
 زوال الوصف وعدم الحكم بان ثبت الحكم في صورة بعلة اخرى غير
 العلة الاولى وانما جمع المصطلاب ثلها بينهما لتقارب مفهومهما
 ف مثال الاول كالزيتل على مزج الشافعية في الدليل على طلاق
 بيع الغايب جبيع لم يره اى غير مرمى فلا يصح بيعه كالطير في
 الهواء واستدل في الماء والجامع بينهما عدم الرؤية فيقول المعترض
 عدم الرؤية ليس مؤثرا في عدم الصحة لبقاء هذا الحكم في هذه الصورة بعينها
 بعد زوال هذا الوصف فانه ولو اكد لا يصح بيعه لانه لم يكن مقدور التسليم
 ومثال الثاني وهو عدم الحكم استدلال الخفية على منع تقديم
 الصبح على الوقت بقولهم صلاة الصبح صلاة لا تقصر ولا تقصر في
 السفر فلا تقدم اذا نه على وقته كالغروب اى قيا شاعلى صلاة المغرب
 والجامع بينهما هو عدم جواز القصر فيقول الشافعي هذا الوصف غير
 منتهك لان هذا الحكم وهو منع التقديم ثابت بعد زوال هذا الوصف فبقا
 اى في صورة اخرى غير محل النزاع كالظهر والعصر مثلا فانما تقصر مع شأه
 تقديم اذ انها وهذا المنع لعله اخص من عدم القصر بالضرورة لوزال عدم
 القصر مع بقاء المنع واعلم انهم اختلفوا في عدم التأثير وعدم الحكم هل
 يقدران ام لا والى اشارة المصطلاب ثلها بقوله والاول وهو عدم التأثير
 يمنع في علية الوصف ان ضعنا تعليل الحكم الواحد بالخاص بعلتين
 مختلفتين لعدم من ذهب الى امتناعه يكون قادرا لانه اذا عدم الوصف

اخرى

في علية الوصف

الزوائد

الفرض علة مع بقاء الحكم كما كان من غير ان يكون ثابتا بعلة اخرى
 يحصل بان ذلك الوصف غير علة وعند من جوزه لا يكون قادرا لحيث
 ان يكون بقاء الحكم بوصف اخر غير ذلك الوصف المخصوص علة والثاني
 وهو عدم العكس انما يقع في الحقيقة حيث يمنع تعليل الواحد بالانواع
 بعلمتين مختلفتين لانه يمنع ثبوت مثل ذلك الحكم في صورة اخرى
 بعلة تختلف العلة الاولى اما اذا لم يمنع فلا محالة وذلك ظاهر والمختار
 عند المصطلاب ثلها جواز تعليل الحكم الواحد بالانواع بعلمتين مختلفتين
 في العلل المخصوصة وهو معنى قوله وذلك جانب في المنصوصة كالابناء
 واللعان فان الشايع نص على علية كل منهما الحرمة وطى الزوجة التي هي
 حكم واحد نوعي وكذا نص على ان كل واحد من العتق العمد العدوان والرقة
 علة لجواز العتق الذي هو حكم واحد بالانواع لافي العلل المستبطة
 فان الحكم فيها اما يسند الى ما ظن ثبوته لاجد فتنبع التعليل بغيره
 لان ظن ثبوت الحكم لا حددها اى لا احد الوصفين المختلفين فصرفه
 على الاخرى عن ثبوته للوصف الاخر وعن المجموع اى وعن بقية
 المجموع الوصفين فلا يكون العلة الا واحد مثلا كل واحد من وصفها
 ووصف الفقر مجموعهما في الحقيقة الفقير الذي اعطاه زيد ورعي
 وان كان صالحا لان يسند اليه الاعطاء كله لا يسند الا الى واحد منها
 لان ظن ثبوته الاعطاء للفقر مثلا يصرفه عن ثبوته للفقاعة وعن
 ثبوته لمجموعهما وكذا الكلام في الفقاعة وفي المجموع كذا قرر السيد الميرزا
 رحمه الله **المبطل الثالث** من الطرق الدالة على ابطال العلية
 الكسر وهو عبارة عن عدم تأثير احد الجزئين للوصف المظنون
 عليه ونقص الجزء الآخر ويسمى النقص للكسر وانما يرد على احد
 التركيب من جزئين احدهما بلقي والآخر شق بعض فهو في الحقيقة قدح
 في تمام العلية بعدم التأثير وفي جزئها بالنقص كذا ذكر الامام
 في المحصول كقولهم اى كما اذا استدلال الشافعي على وجوب فعل

عليه الوصف

الصلاة في حال الخوف بقوله صلوة الخوف صلوة يجب قضاؤها اجماعاً
 فيجب اداؤها قياساً على صلوة الأمن فالعلة كونها صلوة يجب قضاؤها
 وهو ركب من قديين **فيل** اي يقولون للثاني اعتراضاً عليه
 خصوصية الصلوة في العلة ملغاة لا اثر له او وجوب الاداء لو وجب
 القضاء غير مختص بالصلوة لان الجواب كذلك اي يجب قضاؤه
 فيجب اداؤه مع انه ليس بصلوة حتى بعد الغاء خصوصية الوصف
 المذكور كونه عباداً يجب قضاؤها وهو مقتضى بصوم الحائض
 فانه عباداً يجب قضاؤها مع انه لا يجب اداؤها لمنع الحائض عنه
 شرعاً فلعلم من هذا ان المعترض على يتيقن الغاء العبد الذي يجوز
 عن النقص لم يثبت له النقص على الباقي قال السيد العمري
 رحمه الله وفي وجوب اداء الجواب يجب عليه القضاء مع عدم وجوب اداؤه لوجوب
 من المص انه لم يثبت له انهم كانه اولاً فانه لا يجب اداؤه
 القطع بل يجب بعد الشروع لما عرف ان هذا امر لازم عباداً فيص
 في فاسدها بخلاف الصلوة نعم لو قيل المثال من اصله غير مطابق
 لكان وجهها لانه يتأى النقص وان لم يبين الغاء خصوصية الصلوة
 بصلوة النائم فانها يجب قضاؤها ولا يجب اداؤها ولو دفع بان المراد
 انه من شأنها الوجوب في الجملة لم يثبت انقص بصوم الحائض لانه
 ايضا كذلك اللهم الا ان يرد به ما من شأنه الوجوب لولا المانع
 انفعلي هذا واعلم ان الكتب على ما هو المشهور نقص المعنى و
 حاصله وجود تلك المقصودة من الوصف في صلوة مع عدم الحكم
 والتمسك به لا يثبت فلا يسمع الا اذا علم وجوب قدر تلك او اكثر ولم
 يثبت حكم اضراجه يحصل تلك تلك في وجه هو كالتقص والكلام
 فيه كالكلام فيه اختلافاً واختياراً وسهلاً ولا وسهلاً وجوباً وحتمه
 ان يثبت الخفي في المسافر المعاصي بغيره مسافر فيرخص له سفره كما يطبع

عند اكثر من انه
 لا يقدح في الحكم
 فيه المستثنى

بقار

فيقال له لم لا كان السفر علة الرخص يقول بالمتأني لان فيه من الشقة
 المقضى للرخص لانه محقق وهو نفع للرخص فيعترض عليه وقال
 ما ذكرته من الحكمة قد وجدت في الخبر في حق ارباب الصناعات الشاقة
 مع عدم الرخص **للجل الرابع** للعلة القلب وهو ان يربط
 المعترض حكماً هو خلاف قول المستدل اي حكمه على علية اي عليه
 الوصف الذي جعله المستدل علة في قياسه الحاقاً باصله الذي
 جعله مقبلاً عليه وعبر الامام في الحصول بقوله نقض قول المستدل
 وهو لا يستقيم لان الحكم الذي بينه القلب مشروط ان يكون مغايراً
 له لا نقضاً كاسياً فلذلك ادله المصططاب تراه بالخلاف حيث قال
 خلاف قول المستدل دون نقض قول المستدل وهو ان القلب اما
 نفي مزهبة اي مزهبة المستدل صريحاً بقوله اي كقول الخنفية المسح
 وكن من اركان الوضوء فلا يكون فيه اقل ما ينطلق عليه الاسم اي اسم
 المسح كالوجه اي قياساً على الوجه فانه لا يكون فيه اقل ما ينطلق عليه اسم
 الغسل فيقول الشافعي في القلب مسح الراس وكن منه اي من اركان
 الوضوء فلا تقدر بالربع كالوجه اي قياساً عليه فتعذر المسح بالربع
 مزهبة المستدل وقد نفاه صريحاً وعدم التعذر بالربع وان لم يناف عدم
 الاكتفاء بالاشد بالذات لاجتماعها في الاصل الذي هو الوجه الا انها متشابهة
 في الفرع الذي هو المسح لعادى اتفاق الامامين على منع خلو الوجوب
 عن الربع والاشد لعدم وجوب الاستيعاب كما قاله الامام الحاك رحمه الله
 او ان نفي مزهبة المستدل صحت بان يدل على نفي لازم من لوازمه
 فيلزم نفي مزهبة كقولهم اي مثل قول الخنفية بيع الغايب عقد معاق
 فيصح بيع عدم رتبة المقصود عليه كالشكاح اي قياساً عليه فيقول
 الشافعي انه اي بيع الغايب عقد معارضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية
 كالشكاح فتبوء خيار الرؤية في بيع الغايب لازم لصحته عندهم حتى
 انتهى لازم استنى للزعم وان لم يجره الا ينق لازم وهذا الحكم اعني

بان يقال ثبت في الحكم الذي هو طلاق حكمك
 في الاصل بطلانك فيثبت في الفرع انصافها
 فلا يثبت فيه حكم الذي ادعت بطلانها
 للوقوف على عدم اجتماعها

خلع

وهو

الفتنة وعدم النياز لا يجتمعان في الفروع للرفقان على ذلك وان لم يتنافيا
لذا يتبعها لا اجتماعها في الاصل اعني النكاح ومنه اي ومن القلب
المعزى ذكره المعترض بنفي مذهب المستدل ضمنيا قلب المساواة وهو
ان يكون في الاصل مكان احدهما منصف عن الفروع بالاتفاق والثاني يختلف
فيه فاذا اراد المستدل اثبات المختلف فيه بالقياس على الاصل فيقول
المعترض يجب النسوة بين الحكمين في الفروع قياسا على الاصل ويلزم
من وجوب النسوة بينهما في الفروع انتفاء مذهبهما في الاصل استدلار
للمنفية على وقوع طلاق المكر بتدريج المكر ماكد للطلاق مكلف فيقع
طلاقه قياسا على المختار فيقول الشافعي المكر ماكد مكلف فيسوى
بين اقرار بالطلاق وانقضاء اياه بالقياس على المختار ويلزم من هذا
ويلزم من هذا ان لا يقع طلاقه ضمنيا لانه اذا ثبت المساواة بين اقرار
وانقضاء مع ان اقرار غير معتبر بالاتفاق لزم ان يكون الانقضاء ايضا
غير معتبر واذا سوي بينهما فاما ان يكون في الشبهة وهو باطل اتفاقا
او في الانتفاء وهو المطلوب وانما سمي بذلك لان مساواة الحكمين في الاصل
انما هي في الشبهة وما اثبتته الغالب في الفروع انما هو في الانتفاء فكانت
تؤثر تلك المساواة بهذه والتعديل قد سمي قلبا اولاه قد قلب دليل المستدل
لثبات المساواة في الفروع وانما قال ومنه بفصله عما قبله لان الفتنة
حاشي لزم مذهب المستدل كاترو هذا لا ينفيه فلا يكون من افروده و
ذلك لان المنفي فيه انما هو الاقرار بين الحكمين وليس بلزم لمذهب المستدل
وهو وقوع طلاق المكر لوجوده في الوقوع مع التخييل انتفاء الاقرار
في صورة مساواة الحكمين في الشبهة بل ثبت حاشي لزم مذهب المستدل وهو مساواتهما
في الانتفاء المستند لعدم وقوع طلاق المكر ومن مذهب المستدل انما هو انتفاء
في عدم التخييل بنفي مذهب المستدل او رده في ذلك بقوله ومنه كذا وكذا السيد
العبري اقول هذا انما يصح لو فسر المعطرب ثراه الفضي بما فسر في الظاهر
من عبارته ان الشئ الغير العربي وقلب المساواة كذلك ولعله انما قال ومنه

كقولهم م اي م

لطلاق م

لنصف

لنصف مثل هذا القلب وخط مرتبة عما سبق هذا او اثبات عطف
على قوله بنى مذهب اي القلب امان بن مذهب المستدل او اثبات لذهب
المعترض كقولهم اي كاستدلال الحنفية على اشتراط الصوم في صحة الاعتكاف
بقولهم الاعتكاف لنبت مخصوص فلا يكون بخلافه فترى من غير ضمنية من
العبادات واما الصوم كالوقوف بعرفة فانه اغاصر قرينة بانضمام عبادة
اخرى اليه وهو الاحرام فيقول الشافعي به لنبت مخصوص فلا يشترط
الصوم فيه كالوقوف بعرفة فقدّم اشتراط الصوم الذي اثبتته مذهب المعترض
فان قلت انه بنى لمذهب المستدل صريحا فيكون من القسم الاول لا سيما
برأيه **قلنا** القسم الاول حاشي فيه صريحا ولا يكون ذلك المنفي نفس مذهب
الغالب لعدم تقدير المسح بالبرم فانه ليس مذهب المعترض بعينه و
هذا القسم ليس كذلك كما ذكر السيد العبري اقول يقال عليه
بانه لزم ان بنى مذهب المستدل ليس مذهب حاشي فيه كيف لا ومذهب الانتفاء
بالاقرار مثلا وعدم التقدير بالبرم من لوازمه والذهب بالبرم بالبرم
تجوز صريحا باللازم اللهم الا ان يفسر المذهب بما يصح لما ذكره والحق ان القسم
الاول حاشي مذهب المستدل صريحا مطلقا كما يشعر به اطلاق العبارة وهو
اعم من ان يكون مثبتا لمذهب المعترض او لاداة الظاهر انها قسمان
متداخلتان لا مباينتان فيصير ان يكون المثال الواحد مثالا لهما كمن بالاعتبار
فيكون مسئلة ان مكان من القسم الاول باحدا اعتبارين لا ينافي التمثيل
به في القسم الاخر بالا اعتبار واحد فان **قوله** القلب يتبع محققه لانه لما
اشتراط فيه اتحاد الاصل المقيس عليه مع الاختلاف في الحكم لزم منه اجتماع
الحكمين المتماثلين في اصل واحد والمتماثلين لا يجتمعان **قلنا** في جوابه
ان الثاني بين الحكمين ليس بالذات حتى يتبع اجتماعهما في اصل واحد
بل حصل في الفروع بغير اتحاد الدال على ان الفروع لا يكون في الا احدهما
بعد ما ادعى اجتهاد البعض الى احدهما واجتهاد الاخر الى الاخر **تلييه**
اي هذا تنبيه على ان القلب معارضة حقيقة لصرف تعريفه عليه

بأن يقال المردود ما ذهب اليه
اولا بالذات منه

٧
ثم لما بين القلب واصله
في الفرق وبينه وبين العارضة
فقال م م

لا يستقيم

٣٣ وهذا هو معنى قوله
الا ان علة المعارضة واصلا يكون
مقابل لعل المستدل واصلا
ج

المعارضة تسليم دليل الخصم واقامة دليل اخر على خلاف مقتضاه
وهذا يعينه صادق على القلب الا انه يجب الا اصطلاح معارضة اذ
هي في اصطلاح الاصوليين ما يكون العلة والاصل فيه مغاير لعل
المستدل واصله بخلاف القلب فان فيه يجب اتحادهما قال الاصم
في المحصور وليس للمستدل الاعتراض على القلب كاستلزامه القديم في علة
نفسه او ااصله بخلاف المعارضة فان للمستدل ان يعترض عليها
بكل ما يعترض ان يعترض به على دليل المستدل من المنع والمعارضة
وله ان يقلب قلبه وج فيعلم اصل قياسه من القلب **البطل**
الماتن من مبطلات العلوية القول بالموجب اي بموجب دليل
المستدل وهو عبارة عن تسليم مقتضى قول المستدل اي ما جعل المستدل
ولما حكم منع بقاء الخلاف بينهما فيه وذلك بان يحيل المستدل ان ما ذكره
من النص او القياس مستلزم حكم المسئلة المتنازع فيها مع انه غير مستلزم
له فلا ينقطع النزاع بتسليمه اذا علمت هذا فاعلم ان القول بالموجب
ضعفان احدهما ان يقع في النقي وذلك اذا كان مطلوب المستدل نفي الحكم واللازم
من دليله كون شئ معين غير موجب بذايل فيتمسك به تنوعا انه مأخذ
للخصم اشارة المصطلح ثلثه الى القسم الاول بقوله **ماتن** في النقي
ان يقول الشافعي في القتل بالمشغل التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب
القصاص بالعتاس على التفاوت في المتوصل اليه فانه لا يمنع وجوب القصاص
اتفاقا يعني ان المحدث والمشغل وسيلتان الى القتل والتفاوت الذي
بينهما لا يمنع الوجوب كما لا يمنع التفاوت في المتوصل اليه وهو التفاوت
في المتوصلين من الصغر والكبر والخصاسة والعمامة فيقول السائل
لغني كون التفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القصاص مستقيم
لكن لم لا يمنع اي لم لا يجوز ان يمنع من وجوبه اس موجهة في المشغل غيره
اي عينة التفاوت ولا يلزم من ابطال هذا المانع المعين ابطال جميع الموانع
ثم لو ثبت ان الموجب اي ثمان اشافي المستدل لو ادعى بعد ذلك انه يلزم

٧ اي يرد في جانب انتق تارة
اذا كان المطلق نفي الحكم واللازم
من دليل المستدل كون شئ معين
غير موجب لذلك الحكم وفي جانب
الاثبات اخرى كما لو كان المطلق
اثبات الحكم في العدة واللازم من
دليل المستدل ثبوت في صورة ما
من جنس ج

م

من تسليم ذلك الحكم تسليم محل النزاع بان الموجب لو وجوب القصاص
وهو ابحاث الروح بغير حق قايم في صورة القتل بالمشغل وانه لا
مانع فيه غيره اي غير التفاوت في الوسيلة بالاصل بالاصل كذا
مقرنين بالا تقطاع في استندال الاول لانه ظهر من تقريرنا هذا ان ما ذكرنا
اولا تمام الدليل بل احادنا مع ادعائنا انه دليل تام واما في القسم الثاني
بقوله وفي الثبوت اي مثاله في جانب الثبوت فربما اي كاستدلال
للختم على الخصم وجوب الزكوة في الغني بقولهم الخليل صوان ليسا
عليه تجب الزكوة فيه كالا بل اي قيا سا عليها فيقول لهم ما اشته
بالدليل من وجوب الزكوة في الجاهل هو مسلم في زكوة التجار لانا
قالون بانه لو كان حال التجار يلزم فيه الزكوة وانما وقع الخلاف في نوع
من الزكوة وهي زكوة العين ومقتضى ذلك انكم وجوب مطلق الزكوة
ولا يلزم من اثبات المطلق اثبات جميع انواعه حتى يلزم هذا النوع
الذي وقع فيه الخلاف **البطل السادس** من المبطلات للعلوية الفرق
وهو عبارة عن جعل تعين الاصل وهو ما يختص بعللة الحكم او
بعين العدة مانعا من ثبوت الحكم والعقد الاول وهو جعل
ما يختص بالاصل علة الحكم لوقوع في منع علة الوصف المشترك بينهما
وبين العدة حيث لم يجب التعديل اي تعديل الحكم الواحد بعلمتين
مختلفتين كما في العلة المستنبطة على ما ذكرنا وذلك لان حكم الاصل اذا
علق بما يختص به لا يعمل بالمشترك واللازم التعديل بالعلوية وهو باطل
في هذه العلة ولا يورث في منع علة حيث جاز التعديل بمختلفين كما في العلة
النصوصية لان تعديل حكم الاصل بالخصوص لا ينافي تعديل المشترك بينهما
وبين العدة لجواز التعديل بمختلفين وظاهر كلام الجارودي في غير ما
الحق جواز التعديل بهما مطلقا لانه واقع كتعديل القتل بالردة وقتل
العدو محر وط الحايض والاحرام **اول** فيه نظر لانه انما ينتهض ويلجأ
في النصوص والنزاع في غيرها والفرق الثاني وهو جعل مانعا

انما الحكم في العدة واللازم
من دليله ثبوت في صورة ما
من جنس ج

وهو الفرق بتعين الضرر فإنه يورث عند من جعل النقص مع اللافع
 قارحا في العلة لأن العلة عند ما يستلزم الحكم والوصف المشترك
 مع هذا اللافع لا يستلزم الحكم فلا يكون علة عند من لم يجعل النقص
 قارحا في العلة لا يورث في بيع علة إذا لازم ليس الاختلاف الحكم مانع وهو
 كما غير قارح عند **الطرف الثالث** في اقسام العلة **القسمة**
 لكل حكم ثبت في محل فعلة ذلك الحكم على ثلاثة اقسام وهي اقسام
 ذلك المحل كتعليق حرمة الخمر بكونه خمر او بكونه حرا من ذلك المحل كتعليق
 خيار الرقبة في بيع الغايب بكونه عقد معاوضة علة الحكم اما علة
 كتعليق الخمر بكونه حرا وظهورية الماء بكونه ماء او جزئية اى جزو ذلك
 المحل كتعليق خيار الرقبة في بيع الغايب بكونه عقد معاوضة او خيار
 المجلس في البيع بكونه فان عقد المعاوضة جزو محل الحكم وهو البيع
 او خيار عنده اى عن المحل وهو على ثلاثة اقسام لانه اما امر عقلي وهو
 حقيق كتعليق رتبة الترتيب مطعوما او اضافي كتعليق ولاية الامير
 للام الذي هو محل الحكم بالا بقره الخارجية عن ذاته العارضة له بالنسبة
 الى المعير او عقلي سلبى كتعليق عدم وقوع طلاق المدة بعدم الرضا
 وبطلان بيع العصال بكونه ليس عقدا للتسليم وقد يكون مكرها من
 التلذذ كتعليق وجوب القصاص بالقتل العدوانى بالقتل عقلي
 وجردى حقيق والعدوانى والعقدان سلبى لانه معناه انه ليس بجرح
 كذا ذكر الجار برى رحمه الله تعالى اقول القتل من مقتلة الفعل وهو من
 النسب يكون اضافيا اللهم الا ان يقال لا يراد نفس الاقرباء الذي
 هو التأثير بل ما صدر من القاتل مما شاهد من الحركات والحركة من مقتلة
 الاثر وهو حقيق عند المتكلمين سوى ما يراد بالنسب هذا ان امر شرعى
 غطى على قول عقلي وهو كتعليق جواز رخص المشايخ جواز رخص وتعليق
 بطلان بيع العذرة بالنكاح بمعنى حرمة الصفقة مع ملائمتها وقد يكون
 امرا عرفيا وان لم يرد المصططاب ثراه كتعليق عدم جواز بيع الغايب

ثم لما فرغ المصططاب ثراه من
 الطرف الثاني بدأ بسطر العلة
 شرع في الطرف الثالث في
 اقسام العلة فقال
 ٢٢

بالمكانة

بالمكانة المحجب عنها عرفا او لغويا كتعليق حرمة الخمر بتسميتها بلفظ الخمر
 قال السيد العبري كتعليق حرمة الخمر بكونه سمي بالخمر كالعتصم من العنب
 اقول كانه اراد التعليل بمصحة اطلاق الخمر على النبيذ ولو كانا كما هو الاطلاق
 في الاصل حقيقة وكل من المذكورات اما متعد و هو ما يجاوز محل
 الحكم المنصوص عليه كتعليق الحكم بما يكره فيه غيره او قارح وهو ما لا
 يجاوز علة كتعليقه بما يخص به مثال الاول ظاهر فان اكثر
 القضايا كذلك ومثال الثاني كتعليق حرمة الربوا في التعدين بجهرة
 المتن فانها لا تجاوزها وعلى كل واحد من التعديرات المذكورة فالعلة
 اما بسيطة كالاقسام المذكورة في المتن او مركبة كاذكرنا وتعليق جواز
 بيع المغلس بكونه بها صدر من الاصل في محل تركه من الصفقة الحقيقية
 والاضافية او منها ومن السلبية كتعليق وجوب القصاص على قاتل
 الذي يكون قاتلا بغير حق او من التلذذ كتعليق وجوب القصاص
 بالقتل العمد الذي ليس بجرح ثم لما فرغ المصططاب ثراه من اقسام العلة
 شرع في بيان ما وقع فيه اختلاف منها وبيان شبه الخالف مع الجواب عنها
 وقال **فصل** لا يعلل الحكم بالمحل وحاصل ما حكم فيه الخلاف
 منها ست مسائل منها تعليق الحكم بحله وقد اختلفنا فيه على ثلاثة مرات
 احدها ان كان العلة متعديا فانه لا يجوز لانه يستحيل حصول مراد
 النص بخصوصه في غيره وان كانت قاصرة فيجوز سواء كانت العلة مستتظة
 او منصوطة اذ لا يتعاد في قول الشافعي بقول حرمت الخمر بكونه خمر ولا في
 ان يعرف كونه الخمر بما هو له استعماله والثاني لا يجوز مطلقا والثالث
 يجوز مطلقا وهو مقتضى اطلاق المصططاب ثراه ثم اجماع المانعون بان محل
 الحكم قابل للحكم فانه لو لم يقبل لم يصح قيامه بكونه كذلك كل معنى محله وت
 لو كان المحل علة الحكم لكان قارحا في الحكم لان العلة يورث في المخلول ويفعل
 فيه ويستحيل كونه اشئ الواحد قبل اشئ واحد فانه كما هو المقرر في الكلام
 لان نسبة القاتل الى المقتول بالايمان ونسبة الفاعل الى المفعول بالوصف

فانما هو شرطه جانب
 في التعدي ان يستحيل حصول
 مراد النص بخصوصه في غيره

وبينهما تناف والى هذا اشار بقوله لان القابل لا يفعل واجاب المص
 طاب ثمة بوجهين الاول قوله **فقد** لا نسلم ان القابل لا يفعل وقولكم
 في الاستدلال عليه ان الوصف والامكان متنافيان ممنوع فانه انما يلزم
 ذلك ان لو كان المراد بالامكان الامكان الخاص وليس كذلك اجل المراد به
 الامكان العام كما مر ايضا في الكلام على الاشتراك الثاني قوله
 ومع هذا اي سلطنا ان القابل لا يفعل لكن لا نم انه لو كان علة له لكان مالا
 فيه وانما يكون ذلك ان لو كان المراد من العلة هو المؤثر ونحن لا نقول به
 بل العلة الشرعية عندنا هي المعرفة للحكم لا المؤثر فيه فلا يلزم من
 تعليل الحكم به كون الشيء قابلا وفعلا شي هذا اعلم ان الاقوال المذكورة
 في التعليل المحل جارية ايضا في التعليل بجزئية ولكن الصحيح هنا الجواز
 مطلقا وبه جزم المصططاب ثمة في التقسيم السابق ونقل الامر من
 الاكثرين المنع مطلقا وقرئ الشيخ بن الحاجب بانه ان كانت العلة قاهرة
 حيازة وان كانت متعدي فلا **فقد** لا يجعل الحكم بالحكم الغير
 المضبوطة اعلم ان التعليل قد يكون بالضابط المشتمل على الحكمة كتعليل
 تحويل القمر لسفر كشماله على الحكمة المناسبة له وهي الشقة وجعل الزمان
 علة لوجوب الحد كشماله على حكمة مناسبة له وهي اختلاط الانبعاثات
 قد يكون بنفس الحكمة اي مجرد المصالح والمفاسد كتعليل القمر بالمشقة
 ووجوب الحد باختلاط الانساب فالاول لا خلاف في صحته وانما
 الثاني ففيه مذاهب ثلاثة الاول على جواز مطلقا وفيه المطلق
 والاعم رخصهما منه وطاهر كلام الشيخ بن الحاجب يقتضي رخصهما ايضا
 والثاني انه مطلقا ونقله الامري عن اكثرين والله اشهد المصططاب
 ثمة بقوله قيل لا يعدل بالحكم وهو بكسر الحاء وفتح الحاء جميع الحكمة
 والثالث هو اختيار الامري ان كانت الحكمة ظاهرة مضبوطة بنفسها جاز
 والا فلا كالشقة فانها ضمنية غير مضبوطة بدليل انها قد تفصل الى امر لعدم
 المسافر لانه ثم استدل المانع بقوله لانه لا يعلم وجود القيد لاصل من الصلة

كالمصالح والمفاسد

في الاصل

في الاصل وهو الذي رتب الشارع عليه الحكم فيه في الفروع ككون المصالح
 والمفاسد من الامور الباطنة التي لا يمكن الوقوف على مقاديرها ولا اعتبار
 كل واحدة من مراتبها التي لانها تارة لها من المرتبة الاخرى ووجه فلا يجوز
 للمستدل اثبات حكم الفروع بها اجاب المصططاب ثمة بقوله **فقد**
 لو لم يجز لم يجز اي لم يجز التعليل بتلك الحكم كونهما غير معلومة لما جاز
 بالموصف المشتغل عليها لان العلم باشتمال الوصف عليها من غير العلم بما تنتمي
 كونه يصح التعليل بالوصف المشتغل عليها بالاتفاق كما سطر مثلا فانه علة لخران
 القمر كشماله على المشقة لا كونه سفر كشماله فاحصل الظن بان الحكم في الاصل
 لتلك المصلحة او المفاسد المقدرة وحصل الظن ايضا بان قدر تلك المصلحة
 او المفاسد حاصل في الفروع يلزم بالضرورة حصول الظن بان
 الحكم قد وجد في الفروع والعمل بالظن واجب كالاختيار وهذا هو معنى
 قوله فاذا حصل ظن ان الحكم لمصلحة وجدت الفروع يحصل ظن الحكم
 فيه **فقد** التعميم لا يعمد الوصف السلي لا يصح عليه لانه عدم
 جفاف والعدم لا يعدل به اي بالعلة الحديثة لان الاعدام لا يتبين
 اذا التمييز افا يكون لخصوصية قائمة بالتمييز وهذا لا يصح الا فيما له ثبوت
 فالتعيين لا يشي ولا شيء من العدم غايث فلا شيء من التميز بعدم ويتعكس
 الى لا شيء من العدم يميز والعلة تميزة لغيرها عما ليس بعلة يضمنها الى
 التعكس فتبين لاشي من العدم بعلة وهو المطلوب وايضا الارصاف
 بعضها يصح للعلة دون البعض فيجب على المجتهد سبر الارصاف الصالحة
 للعلة ليعتق العلة عن غيرها فله عدم العدم للعلة لانه عليه سبر الارصاف
 والارصاف باطل او ليس على المجتهد سبرها اي اختبارها بالاتفاق **فقد**
 في جوابه عن الاول بان لا يتم ان الاعدام لا يتبين بل يتبين التغير اذا
 كانت هي الاعدام المصفاة فان عدم الازم متميز عن عدم المعلوم
 كاستفهام الاول الا شئ من غير عكس قوله او التمييز افا يكون في تلكا
 يكون فيه الخصوصية والنبوت الذي هيان ولا يلزم الاكون التميز ثابتا في الجملة

والثاني ان المراد بالعلية هو المعرف على وجهه فلا يلزم الدور **المسألة**
 وكلاهما محال

وحديث فاذا انتفى جزء منه ينتفى العلية لا محالة ثم اذا انتفى جزء منه
 فان لم ينتف علية يلزم التخلّف اى تخلّف المعلول عن علته النامة او
 تحصيل الحاصل **المسألة** انتفى بغيره فثبت ان التعليل بالمرتب
 يستلزم احد هذين الامرين المحالين وكل ما يستلزم المحال محال فالتعليل
 بالمرتب محال وهو المطلوب **قلت** في الجواب عنه ان العلية صفة عينية
 كونهما من الامور النسبية التي هي عينية كائنت في موضعه واذا كانت عينية
 كانت استغناؤها وجوديا لان احدا لا يقضي لغيره وجوديا واذا كان
 استغناؤها وجوديا فلا يجوز ان يكون عدم كل جزء علة له لان الامور العينية لا
 يكون علة للاس الوجودية فلا يلزم ذلك ان عا ذكرتم وهو التخلّف والتحصيل
 للحاصل **المسألة** العينية وفيه نظر اقول ولعل وجهه ان
 كونها من النسب لا يقتضي عينية او العدم ماني منهو به فيعدم كالمعي
 الذي هو عدم البصر عما من شأنه ان يكون بصيرا وليس كل نسبة كذلك قوله
 لو كانت وجودية قلنا لا احمية كل وجودي **المسألة** فرض الى العلة و
 انما يلزم لو لم يكن اعتبارا به هو من نوعه ولو سلم انها عينية فلان انتفاها
 وجودي لجواز كونها عينية كالمعي واللاعي ثم ما فرغ المصطفا بتراه صحيح
 من شرائط العلة شرعية في ذكر مسائل متعلقة بها وقفال وهذا **مسألة**
 متعلقة بها **المسألة** لا اشكال في انه يصح ان يستدل بوجوه
 العلة على وجود ذلك كما يقال وجد في صورة القتل بالثقل علة وجوب
 القصاص وهو القتل العمد والمعدوان فيجب فيها القصاص لا وانما جاز ذلك
 لانا وجود العلة يستلزم وجود المعلول ولا يجوز ان يستدل على وجود
 الحكم بعليتها اى بعلية العلة كما يقال عليه القتل العمد العروا في وجوب
 القصاص لما جسته في القتل بالثقل فيجب فيه القصاص وانما قلنا ان لا
 يجوز لانها اى لان العلية نسبة بين العلة والحكم يتوقف اى على وجود
 الحكم يتوقف تحقق النسبة على تحقق المنتسبين واذا كانت متوقفة عليه
 لم يجز التعليل واللازم الدور في هذا الجواب نظر لوجه ذكرها صاحب

الذي يباحث العلة في

عليه

التعليل

التحصيل الاول ان النسبة انما تتوقف على المنتسبين في الذين لا في الخارج
 والثاني ان المراد بالعلية هو المعرف على وجهه فلا يلزم الدور **المسألة**
الثانية التعليل اى تعليل الحكم العدمي بالمانع اى بوجود مانع
 او انتفاء شرط بل يتوقف على وجود مقتضى ام لا واختار انه لا يتوقف
 على وجود المقتضى لانه اى المانع لو نش مع وجود المقتضى واذا اترحه
 في عدم الحكم معه اى مع المقتضى فدونه اولى لان المقتضى والمانع بينهما
 معاندة ومضادة وامش لا تتوقف بغيره بل يصف به فاذا جاز التعليل
 بالمانع حال ضعفه وهو وجود المقتضى فجاز عند قوته وهر حال عدم
 المقتضى اولى **المسألة** لا يستدعي عدم الحكم الى المانع لان المسند اليه
 ان العدم المستمر فيا بل لان المانع حادث والعدم المستمر ازل وكذا
 الازل الى الحادث متعنع وان كان هو العدم المتحد فهو المطلوب لان العدم
 المتحد وانما يتصور بعد قيام المقتضى فيكون متوقفا عليه وهو المتعنى
قلت في الجواب عنه ان المسند الى المانع الحادث هو العدم المستمر الازلي
 وكما تجل في ذلك اذا المسند اليه شرعا هو المعرف والحادث قد يعرف القديم
 المازني كالمعالم والمصانيع اى كالمعالم الحادث المعرف للمصانيع الازلي
المسألة الوصف الذي جعل علة في الاصل العينية عليه
 لا يشترط الاتفاق على وجود العلة في الاصل على الصحيح بل يكفي انتفاض
 اى قيام الدليل عليه سواء كان ذلك الدليل قطعيا او ظاهريا لحصول المقصود
 به وقيا ما على سائر المقدمات **المسألة** الوصف
 المانع قد يكون واقعا للحكم فقط اى اذا قارن ابتداء دفعه وان وجد في
 الاشياء لم يقدح وقد يكون واقعا فقط اى يعكس ما تقدم وقد يكون واقعا
 ورافعا كما قالوا كالعادة فانها ترفع اشكال الاحق ولا ترفع الشك
 السابق واما الثاني فكما لطلاق فانه يرفع الشك السابق ولا يرفع الشك
 اللاحق واما الثالث فكما لرضاع فانه يرفع الشك السابق ودافع للشك
 اللاحق وهذا معنى قوله المشي يدفع الحكم كالعلة او يرفع كالطلاقات
 او يدفع ويرفع كما لرضاع **المسألة** العلة الواحدة

واعترضوه

لان الشك اللاحق مدفوع
 بالعادة لا به

قد جعل بها معلول واحد وهو ظاهر وقد جعل بها معلولان كما لا يخفى
في ذاتها كالقفل المصاوم من ريد وغيره فإنه يجب القصاص على كل واحد
منها ولا ينافي ذلك في الذات الواحدة لا كالحالة اجتماع المثلثين وقد جعل بها
معلولان مختلفان يجوز اجتماعهما كالحيض فإنه علة لحرمة العزاة ومس
المصطف والمصوم والصلوة وقد جعل بها معلولان مختلفان لا يمكن اجتماعهما
وكن بشرطين متضادين أو لوجاز اجتماع الشرطين جاز اجتماع الضدين عند
وجود علمهما وأنه حال كالجسم فإنه يكون علة للسكون بشرط البقاء في الخيزر
لحرمة بشرط الانتقال عنه وإذا انقصر المصطف شره على القسم الأخير من هذه
الاقسام فوضوح سائرهما وتام فرع المصطف شره من القسم الأول من هذه
المتى هو أحد أركان القياس شرع في القسمين الباقيين وهما
الأصل والفرع فقال **الفصل الثاني في الأصل**
الفرع أما الأصل فشرطه أمور يستتبعها الأصل بثبوت حكم فيه
لأن إثبات مثل حكم الأصل في الفرع فرع بثبوت فيه الثاني أن يكون ذلك
البيد بتدليل شرعي لأن الأحكام الشرعية لا بد لها من الإلزام
عليها والما يلزم التكليف بالإلحاق الثالث أن يكون ذلك بتدليل شرعي
القياس من الكتاب والسنة والأجما لأنه أي الشأن على تقدير كونه
الدليل بالقياس أن أحد العلة بأن كانت العلة بين الأصل وأصل
الأصل هي نفس العلة بين وبين الفرع كما يقال الذرة ككيفية قطع
فيكون رويها كالأثر فإنه روي لتلك العلة كما شعير فالقياس من جهة
أي قياس الفرع كالذرة في مثالنا هذا على الأصل الأول وهو الشعر
في مثالنا هذا أولى من القياس الثاني تقليد المقدمات ويكون ذكر الأصل
المستط بين أصله وفرعه وتظهر بلا طيل وفي بعض النسخ لما فيها
أن اتحاد أي لأن القياسين هما اتحادهم وإن اختلفت العلة وفي بعض
النسخ أن اختلفت العلة بأن يكون العلة بين الأصل وأصل غير العلة
بينهم وتبين فرعه كما يقال مثلاً الجذام محبب فيفسد به البيع
فينفسد به الشكاه قياساً على الوقت فإنه يفسد به الشكاه لأنه يفسد

كما في المذهب للمذهب
بشرط الاحتياط وعوضه

الفصل الأول في البحث
المتعلقة

على الأصل المقتضى

الكتبة

الاجتماع كالجيت فانه لطاع بين الجذام والرتق كون كل منهما عيباً يفسد
به التكامل البصير وبين الرتق والجيت كون كل منهما عيباً يفسد به الاجتماع
لم ينعقد القياس الثاني على الجذام على الرتق لأنه ما ذكر من لطاع بينهما
غير موجود في الجذام فلا يمكن إثبات فيه وهو انفساخ الشكاه والمراسع
أن لا يتناول دليل حكمه الأصل الفرع والأصل القياس
أي لو تناوله لكان إثبات حكم في الفرع بذلك الدليل لا بالقياس
و في تخصيص القياس هكذا علة المصطف شره وعلة الامام والآدمي
بأنه لو تناوله لم يكن جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً بأولى من العكس انتهى
مثال في الذرة مطعوم فلا يجوز بيعه بكنسه متفاضلاً قياساً
على البر فتمنع في البر فتقول قال عليه السلام لا تبسعو الطعام بالطعام
الآية لا بد سوا سواء فإن الطعام يتناول الذرة لا يتناول البر و
لا يكون جعل أحدهما أصلاً والآخر فرعاً كذا في المختصر والقياس أن يكون
حكم الأصل معللاً بوصف معين خبر بهمة أي مميزات عن آخر تغييراً
لوقوعه لأن لحاق الفرع بالأصل لأجل وجود العلة يستدعي العلم
بمصدر العلة والعلم بمصدرها متوقف على تعليل حكم الأصل وعلى
تعيين علة السادس أن يكون حكم الأصل غير متاخذ عن حكم الفرع
أذا لم يكن حكم الفرع دليل سواء أي سوى القياس لأنه لو كان متاخذاً
عنه كان حكم الفرع قبل شروعيته الأصل حاصل وثباته من غير دليل
تكميل ما لا يطاق اللهم إلا أن يذكر ذلك بطريق الإلزام للخصم بالبرهان
أشبه الحكم فإنه يقبل إما لو كان له دليل آخر غير القياس فإنه لا يشترط
تقدم حكم الأصل عليه لأن حكم الفرع قبل حكم الأصل يكون ثابتاً بذلك
الدليل وبعد كونه ثابتاً به وبالقياس غاية ما في الباب ما يلزم إلا
لو كان أدلة على مدلول واحد وهو غير متنع مثلاً القياس
المشافي أحباب النبي في الوضوء على أحبابها في التيمم فإن التيمم
يتاخر عن الوضوء أو مشروعيته بعد التيمم ومشرعي الوضوء قبلها

لشأن رد الفرع إليه واللام
يكن ولأنه

فإنه من غير متاخر من غير
على خبر كان

ومع ذلك فالقياس صحيح لان وجوب النتيجة في الوصف له دليل اخر وهو قوله صلى الله عليه وسلم انما انا عالم بالنبات نعم انما يتم ذلك في نباتا اذا كان وردا للحدوث قبل مشروعية الوصف واما اذا كان فلا لان الحدوث باق ثم لا ذكر للمصطلح بله الشروط المعتمدة في الاصل اردوها بشرط اعتبارها فيه بعضهم وقال وبشرط الكثرة في الاصل شرطا اخذ وقال شرط الاصل اما لعدم مخالفة الاصول بان يكون حكمه موافقا للاصول من الكتاب والسنة وغيرها او تحقق احدا من ثلثة ان خالف اذن حكم الاصل في الفعل الاصول كالعلماء في الربط اذا جعل في جواز قياس القياس عليه وسماها خزيمة اذا جعلت اصلا في جواز قياس الحكم بعد واحد عليها بشرط الكثرة امر من امور ثلثة الاول التنصيص الى تنصيص الشارع على العلة حكمه اي على حكم الاصل لان تنصيصه على العلة كالشرط في القياس عليه والثاني الاجزاء اي اجزاء الامة على التعليل اي تعليل حكم الاصل مطلقا سواء اختلفت في علة الحكم او لا اي لا يكون الاصل الى ان لم يثبت من المسائل المتعبدية التي لا تعلل اتفاقا ولا خلاف الاكام التي اختلفت في تعليلها كالشروط بالاداء ثم اذا اجمعت على التعليل فلا فرق بين ان يتفقوا على تعيين العلة ام يختلفوا فيها والثالث موافقة اصول اخر اي يكون القياس عليه موافقا لاصول القياسات على اصول اخر والحق عند الامام واتباعه ومنهم المصطلح شراحي انه اي ان الاصل اذا لم يكن موافقا لاصول القياس يجب على المجتهد ان يطلب الترجيح بينهما اي بين القياس على هذا الاصل الذي خالف باقي الاصول وبين غيره اي وبين القياس على اصول اخر بما يمكن الترجيح به من النظر في الامور في ترجيح الاقيسة فانه من القياسين في نظره تعين الاول به وتفصيل ذلك ما قال الامام هذا الاصل الذي ورد على خلاف قياس سائر الاكام ان كان دليلا مقطوعا به كان اصلا بنفسه فيكون القياس عليه كالقياس على غيره فخير من الترجيح بينهما وان لم يكن مقطوعا به فان كانت علة

باب

في القياس

منصورة فيجب الترجيح بينهما ايضا لان القياس على الاصول مختص بان طريق حكمه معلوم وان كان طريق علة غير معلوم وهذا القياس بالعكس فتعادلان وان لم يكن علة منصورة فالقياس على باقي الاصول اولى من القياس على الاصل وبشرط عثمان البتي في الاصل قيام ما يدل على جواز القياس عليه اي لا يقاس على الاصل حتى يقدم الدليل على جواز القياس عليه وفي بعض النسخ وزعم عثمان انه وجهه انه غير صاحب الحامل عن هذا بقوله وزعم عثمان البتي اشتراط قيام ما يدل على جواز القياس فثبت المصطلح بله على عبارة ولكنه نسي لفظة اشتراط ولا بد منها وبشرط البشير المرسى احد الامرين اما الاجماع عليه اي على كونه الاصل معلولا او التنصيص على عين تلك العلة وضعفها ما ظاهره اي ضعف مزعم البتي ومذهب المرسى لان عدم قوله تعالى فاعبروا يا اولي الابصار يعني هذه الشروط وكذلك على الصحابة وزعم قوم ان المصطلح بالعدد لا يجوز القياس عليه حتى قالوا في قوله عليه السلام خص قتلن في الخط والحرم ان لا يقاس عليه واحدا الغدع عطف على قوله اما الاصل بشرط وجود العلة اي وجود المصطلح المحمول على حكم الاصل فيه اي في الغدع بلا تفاوت بينهما وهذا المصطلح لا في المصطلح ولا في الزيادة ولا في النقصان يعني في شرط في المصطلح الغدع ان يوجد فيه علة مماثلة لعلة الاصل اما في جسيمها كقياس البنييد على الخمر بجامع الشره المطرية او في جسيمها كقياس وروب القضاة في الاطراف على القضاة في النقصان بجامع الجناية ولا اشتراط في القياس كالتقدم والظاهر في القول بلا تفاوت مخالف لما تقدم من كون القياس قد يكون مساويا وقد يكون اول وقد يكون اخفى والله اعلم وبشرط بعضهم العلم به اي حصول العلم بوجود العلة في الغدع وزعم ان كان وجوده المكتفى والدليل على حكمه يعني بشرط ابراهيم ان يكون الحكم في الغدع

في الاصل

ع
وانما الشرط المذكور لان القياس لا يقع
جانبا عن ابيات مثل حكم الاصل في الغدع
والا فتصور ذلك عند ما ذكرنا الوصف الموجود
في الغدع بين ان يكون قائل واذا وجد في الاصل والامر
وجب عدم التفاوت بينهما وهو المقصود
عبد الله

قد دل عليه الدليل اجمالا حتى يدل القياس على تفصيله يعني لا بد ان
 يكون الحكم في الفرع مدلولاً عليه بنص يدل عليه اجمالا لا تفصيلا والقياس
 يفصله ويعينه كما يدور مع الاخر فان الشريعة دل على ان في الجملة تقاسم
 بعضهم على ابن الابن في الحجب وبعضهم الاخر في المقاسمة مع الاخره ليشاوي
 مرتبة الحدة والاخر في اولاهما الى الميت بابه ثم رقا المصططاب ثراه هذين
 الشرطين حيث قال ورويان النطق اى عن ثبوت الحكم في الفرع يحصل
 دونهما اى بدون هذين الشرطين المذكورين والعقل بالنظر واجب فلا شرط
 شئ منهما ويؤيد ذلك ان الصحابة رضوان الله تعالى عنهم اجمعين قاسوا
 قول الرجل لا من ثرائه على حرام على الدين والطلاق والظهار قال
 ابو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما هريين وقال علي رضي الله عنه
زيد ثلاث طلاقات وقال بن مسعود رضي الله عنه هو طلاق واحد
 وقال بن عباس رضي الله عنهما هو طهار ولم يوجد في الفرع نص وان
 على الحكم لا اجمالا ولا تفصيلا هكذا ذكر الجار يردى اقول الظاهر حصوله
 ذلك من قبيل احدى المذكورات الثابتة حكمه بالنص لا اثبات احكامها
 فيه بالقياس عليها اللهم الا ان يحمل على انكاليين وكذا في الطلاق و
 الظهار تبيينه اى هذا تنبيه على انه قد يستعمل القياس في حروف
 الفقهاء على وجه التلزام اثباتا ونفيا على الفرع المستعمل في حروف
 بالقياس استثنائي فيثبتون به الحكم تارة وينفونه اخرى ففي الثبوت
 يجعل حكم الاصل ملزوما وفي النفي يقتضيه لازما يعني طريقا اجمالا
 انه ان كان المقصود اثبات حكم فيجعل حكم الاصل ملزوما حكم الفرع
 ويجعل العلة المشتركة بين الاصل والفرع دليلا على الملازمة حتى يلزم
 من ثبوت حكم الاصل ثبوت حكم الفرع لانه يلزم من وجود الملزوم وجود
 الملازم وانما كان المقصود نفي الحكم فيجعل حكم الفرع ملزوما ونقيض حكم
 الاصل لازما ويجعل المشتركة دليلا على الملازمة ايضا و يلزم من نفي
 الملازم نفي الملزوم مسألة في الثبوت قولنا لما وجبت الزكوة

فعل

في مال البالغ المشترك اى للعلة المشتركة بينهما وبين مال الصبي و
 هو مظهر الميراث اورد في حجة الفقير وجبت في مال الصبي
 قيا ماعليه كقوله واجبة في مال البالغ بالاتفاق فيجب في مال الصبي ولفظ
 ثراه قوله طاب ثراه ما يدل على وضع القدم لما روى عن سيبويه ان ما وقع
 الثاني لوقوع الاول كان لولا لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ولذا لم يترك المقدمة
 استثنائية كما ذكرها في الصورة الثانية مسألة في النفي مثل قولنا في بيان
 عدم وجوب الزكاة في الحلل المباح ولو وجبت الزكاة في الحلل المشترك بينه
 وبين الثاني لوجبت في الثاني قيا ماعليه واللازم وهو الوجوب في الثاني
 منتف لا نهما لوجب في الثاني فالملزوم وهو الوجوب في الثاني منتف مثله
 وهو المطلوب ووجه اشتراكهما في الزينة ولما كانت المقدمة المنتجة
 في المثال الاول اما هو اثبات الملزوم استعمل المصططاب ثراه لفظ
 ثراه لافادته ذلك ولما كانت المقدمة المنتجة في المثال الثاني اما هو نفي
 اللازم استعمل فيه لفظه لكونها دالة على انتفاء النفي لا امتناع
 غيره كما مر هذا ولما فرغ المصططاب ثراه من بيان الكتابين من الكتب
 السبعة شرع في بيان الكتاب الخامس منها وقال
الكتاب الخامس في دلائل اختلف فيها اى في الدلائل
 التي اختلف المجتهد في انها هل هي ادلة الشريعة ام لا وفيه اى في هذا
 الكتاب بيان لاذ الاول المختلف فيها فروعها مقبولة ومردودة فجعل
 لكل بابا على حدة الباب الاول من الكتاب في بيان
 الادلة المقبولة منها وهي ستة العقل بمقتضى الاصل اى الدلالة
 المستمرة التي لا تتغير الا بايقظها من الامور الضرورية والاستصحاب والافتقار
 والاخذ باقل والمنا سب المرسل وققد الدليل الاول من الدلائل المقبولة
 الحكم بالا اصل الاصل في المناقبة اى في الاشياء النافعة في الاباحة والادق
 استثنائي لقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وجوب الملازمة ان البارئ تعالى
 اخبر بان جميع الخلق تات الارضية للعبادة لاني لفظه ما هو موضوعه المعجم

جواب تام

جعل ما كان احلا ملزوما
 فاما كان فرعاً وجعل العلة لاجلها
 دليلا على التلزام

الملازمة

اى المقبولة

الا ان يرد دليل يسمي بمنع
 تثبت الملازمة حينئذ

استعمالها في الاختصاص الذي لا ينفع فانه يحتمل ان يكون موضوعه لمصلحة
 ودعواه اولى غايته من عدم اشتراكها في **قلت** لاضافة بينهما لاجل ان
 تكون الامم مشتركة بينهما خصوصا اذا حرمه الامة بتركها والظاهر انهما
 مطلقا كما حرم به النجاة والانتفاع والتعليل وغيرها خصوصاً المادة الا ان
 فهم الاختصاص لا انتفاعي من الايات الثلاث اخرجني بحد من نفسه
 فالحاكم كإبارة **بطل** اعتداه عليه ايضا سلطانا ان الامم للاختصاص
 المنافع كلفه لا يلزم من ذلك اباحة جميع الانتفاعات **بطل** ^{في خصوص المصادرة}
 بالانتفاع المحصور بنا استللال بان الأرض على وجود الصانع يقع عظيم
قلت في جوابه هو ان استللال حاصل لكل مختلف من نفسه او يصح
 ان يستدل من نفسه على الصانع فيجوز على غيره اي فيبقى ان يحل الانتفاع
 الوارد في الايات على غير الاستللال فكثيرا للفائز وقرار من تحصيل
 الحاصل قال السيد العرف وفيه نظر لان استللال على وجود الصانع
 وان كان حاصل لكل مختلف في نفسه كونه يتاثر بالاستللال من سائر المقتضى
 فلا يلزم من حمل الانتفاع في الايات على هذا المعنى تحصيل الحاصل اليه اقول
 المعنى ان هذا النوع من المنفع حاصل من نفسه فلو حمل الاية على هذا المعنى
 لم يعد امرا جديدا بل كان مجرد تقدير للحاصل فيجوز على انتفاعات اخرى لان
 الافادة خير من الاعادة هذا **الثاني** من الادلة المقبولة **الاستصحاب**
 انما استصحاب الحال وهو عبارة عن حكم بتبوء احد في الزمان الثاني
 بناء على ثبوت في الزمان الاول **والسبب** فيه للمطلب على الفاعل وعبارة
 ان المناظر يطلب الآن صحة ما مضى كما استللال المشافهة على الظاهر
 من غير السبيلين لا ينقص الضرر بان ذلك الشخص كان على الوضوء
 قبل حركته اجماعا فيبقى على الحال عليه وهو صحة عند الشافعي
 والمزني والنصيري والغزالي **الاستللال** بخلاف الخلفاء في
 جمهورهم والمحققين فان عندهم لا يثبت به حكم شرعي وان لم يثبت في النسخ
 الاصل **لنا** على جهة الاستصحاب ان ما ثبت في الزمان الاول من وجود

لا يجوز ان يكون

الدليل

هو

امرا وعدمه ولم يظهر ذلك لاقطعوا لظن بقاؤه اي يلزم بالضرورة
 ان يحصل الظن بقائه كما كان والعمل بالظن واجب ولو لا ذلك اي
 لو ان ما ثبت في الزمان الاول على الوجه المذكور يكون مضمونا للبقاء
 في الزمان الثاني لما تقررت المجزئة التي هي امر خارج للعادة معقول بالحكم
 مع عدم المعارضة لتوقفها اي ثبوت المجزئة على استمرار العادة او لو لم يتوقف
 على استمرارها لجاز تغييرها فلا تكون المجزئة خارقة للعادة واستمرار العادة
 متوقفة على الاصل بقاء ما كان على ما كان فانه لا معنى للعادة الا ان يكرر
 وقوع الشيء على وجه مخصوص يقتضي اعتدائه لوقوع لم يقع الا على
 ذلك الوجه فلو كان اعتقاد وقوعه على الوجه المحصور بياض اعتقاد
 وقوعه على خلاف ذلك الوجه لم يكن المجزئة خارقة للعادة وايضا لو لا ذلك
 لم يثبت الاحكام الثابتة في عبادة صلى الله عليه وسلم بالنسبة الدنيا لجهان
 التسليم عليها وفيه لانه لا ينبغي بعد الرسول اجماعا ولو نسخ في عبادة عليه
 السلام ببلغ الدنيا والجان الشك في الطلاق كما شك في النكاح لثابتها
 في عدم حصول الظن بامتناع وحديث يلزم ان يبايع الوطئ فيها او يحكم
 فيها وهو باطل بالاتفاق بل يبايع للشك في الطلاق دون الشك في النكاح
 ولذا لا يبايع يستغنى عن سبب جديد ان شرط جديد لان الباقي لا يوجد الا
 بعد وجود دلتة التامة ووجه العدة التامة يستغنى عنهما والا لم يكن العدة
 التامة تامة بل يكتفي اي بقاء الباقي ووجهها اي دوام السبب والشرط المتقدم
 لا الجبري على ما يقتضيه ظاهر العبارة دون الحوادث اي بخلاف الامر الحادث
 فانه ثابت من سبب وشرط جديدين فيكون عدم الباقي كونه لانه من الامور
 الثابتة والامور الثابتة من المنقضية فيكون التمسك ارجح من العدم وهو
 الحق ولو ان الباقي يقبل عدمه يعني ان عدم الباقي يقبل بالنسبة الى عدم
 الحوادث تصدق عدم الحادث على ما لا نهاية له اي لان عدم الحادث يصدر
 على ما لا نهاية له وامام عدم الباقي فمتناه لان عدم الباقي مشروط بوجود
 الباقي والباقي مستمر واذا كان عدم الباقي أقل من عدم الحادث كان وجوده

والتأخير السبب والشرط كونها
 جديدين لان الباقي بخلافه في استمرار
 وجوده الى دوام سببه وشرط
 استمرار

من الاعدام

اعلان استقرت في جميع مناجاتنا وانما قصدنا
الزادها وادان في القطع لعلنا نرى
ما استقر منها

اكثر من وجوده نذكره الباقي راجعا على الحادث لان الفرد المزدوجين
الاقول والاكثريتين التوافق بالاكثر المراسل **الثالث** من الادلة
المقبولة الاستقراء اي المظنون واحترز به عن القطع فانه وليس ينبغي
بالاثبات مطلق الاستقراء عبارة عن تقضي امور جزئية ليحكم بحكمها على امر
يشمل تلك الجزئيات فالقطعي منه ما يكون تبينه جميع الجزئيات ويسمي قايما
مقبها مثل كل حركة اما حركة من المركز او الى المركز او على المركز وكل منها
يقطع المسافة وكل حركة كذلك والمظنون ما يكون ببعض الجزئيات وهو
المقصود منها مثل كل حيوان يحرق ويتغيرق اجزاء بالملك في النار لانه
اما انسان او فرس او حمار او كلب كذلك وهو لا يقيد القطع لكون وجود
حيوان لا يكون حكمه كذلك كما يستلزم مستلزمه اي مثال الاستقراء المظنون
قول الشافعية الفرد ليس بواجب لانه يرد على الواحدة اجماعا
وكل ما يرد على الواحدة فلا يكون واجبا لاستقراء الواجبات اي لانا
استقرينا الواجبات قضاء واداء فلم نجد واجبا يرد على الواحدة
ويلزم منه ان لا يكون الفرد واجبا ويرجع الى تركيب الشكل الثاني هكذا
الفرد يرد على الواحدة ولا شيء من الواجب كذلك فالفرد ليس بواجب والصغر
ظاهر ودين الكبر في استقراء **فان قلت** لا شك ان الفرد واجبا على الشيء
صلى الله عليه وسلم ومع ذلك كاد يصب عليه على الواحدة **قلت** في الجواب
ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل ذلك في السفر والفرد لم يكن واجبا عليه
الا في الحضر وهو اي الاستقراء على هذا الوجه يفيد الظن لان اشتراك كثير
من الجزئيات يغلب ظن اشتراك الباقي فيه والعمل اي بالظن لازم لقوله
عليه السلام نحن حكم بالظاهر وهو وان كان على صيغة الخبر كمن المراد
به الاخذ المراسل **الرابع** من الادلة المقبولة عندنا لاخذ بالاقل واخذ
بالاكثر الشافعي رضي الله تعالى عنه باقل ما قيل او المجد وليا قد لا
على الاقل ولا على الزايد كما قيل في ثلثي الثلث اي قال بعضهم في ثلث
ثلث دية المسلم وقيل النصف اي قال بعضهم دية نصف دية المسلم

فيل

وهو من وجوب الاكثر لا يستلزم منه

وهو من وجوب الاكثر لا يستلزم منه

وقيل الكل اي قال بعضهم دية تمام دية المسلم فاخذ الشافعي رضي
الله عنه باقل ما قيل بناء على المجموع من الاجماع والبراه الاصلية
اما الاجماع فلا لانه لا اخرجت الاقوال في الثلثة ولم يجد ما يدل على الزايد
او الاقل بعينه كان وجوب الاقل على ان يقرير كان جمعا عليه لانه ان وجب
الثلث فذاك وان وجب الزايد فكذلك لا اعتبار وجود الكل بدونه الجزء
فاجاب الثلث قول كل الامة واما اذا لم يخص بل كان هنا قول رابع
يهو ان لا يجب شيء لم يجب الاخذ بالاقل لانه قول بعض الامة وهو
غير محجة وكذا اول السمع على وجوب الاقل كان الحكم لاجل لا الرجوع
الى الاخذ بالاقل وكذا اذا دل على وجبه الزايد لم يرجع اليه ولهم انما يخذ
الشافعي رضي الله عنه بالثلاثة في انعقاد للعة وفي عدد النفس من ولوغ
الكتب حيث قال بعضهم بالسبعة وبعضهم بالثلاثة لانه وجد في الاكثر
فيضا واما البراه الاصلية فانها تقتضي عدم وجوب الزيادة اذ هي
دالة على عدم الوجوب مطلقا كمن ترك العمل بها في الثلث للاجماع فبقي
ما عداه على الاصل فتلخص من هذا ان الحكم بالاقتصار على الاقل مبني
على مجموع هذين الشئين كما قرره الامام والآخرى لا على الاجماع وحده كما ظنه
الشيخات لاجب بل الاجماع وهو اما هو دليل على اجاب الثلث
حاشا فبقوله طاب ثراه بناء على الاجماع والبراه الاصلية فلعيل لقوله
اختر الشافعي هذا **قيل** يجب الاكثر اي اعترض بعضهم على الشافعي
رضي الله عنه في اخذه بالاقل فقال ينبغي ايجاب الاكثر ليتيقن المكلف
الحلا من عوارض عليه **قلت** في جوابه انما يجب ذلك حيث يتيقن
الشغل اي يشغل الذاكرة والزائد على الاقل لم يتيقن فيه ذلك لانه لم
يثبت عليه دليل ولا اجماع وتحقق ذلك ان الوجوب للاحتياط اما يكره في شيء
شبه وجوبه كالصلوة المنسية او كان الاصل فيه الوجوب كاليدم الثلثين
من رمضان اذ اعى الهلال فانه يجب صومه لان الاصل صوم ثلثين اما ما يحتمل
الوجوب وعنه فلا يجب فيه الاحتياط بل لا يبعد ان لا يكون الاحتياط

بعدم الحكم هنا لعدم تعلقه لاحد من ذاته اذ الاحكام قدعية عندنا
ولما شرع المصططاب ثلثه من الباب الاول من الكتاب الرابع في الدلالة
المقبولة من المختلف فيها شرع في الباب الثاني من في الدلالة المرددة
منها فقال **الباب الثاني في المرددة** اي عند التقاضي

وهي حسب ما ذكره المصططاب ثلثه شيان الاول الاستحسان وقد
قال ابو حنيفة واصحابه والمثالبه كما قاله الاحمد والشافعي للحاجب
واكثره للجمهور لظنهم انهم يريدون به الحكم بغير دليل حتى قال الامام
الشافعي رضي الله عنه من استحسن فقد شرع اي وضع شرعا
جديدا اذا عرفت هذا فاعلم ان ما استقر عليه راى المتأخرين به ان عبارة
عن دليل يقابل القياس الخلف الذي يسبق اليه الا فهم ووجهه لان
ثبوت بالدليل التي هي حجة اجماعا لانه اما بالاثبات كالمسلم والاجابة وبقاء
الصوم بالنسيان واما بالاجاء كالكسوة واما بالفرق كطهارة الجبانين
والآبار واما بالقياس الخلفي واشتبه كثيره والمراد بالاستحسان في الغالب
قياس خفي يقابل قياسا جليا وانت خفي بانه على هذه التفاسير ليس له
عنا ذكر من الدولة الاربعة كذا ذكر في المختصر وقد فسر بانه دليل ينقسم
اي يختل في نفس المجتهد ونقص عنه عبارة فلا تقدر على اظهاره وقد
الاستحسان بهذه التفسير بانه اي الذي يقدم في نفس المجتهد لا بد من
ظهوره اي ظهور ذلك الدليل لتمييز صحبه من فاسده ولان الكلام في صحة
الشيء وضاده انما يكون بعد تصور وجهه الكرمي بانه الاستحسان

عبارة عن قطع المسئلة عن نظائر صاعدا هو الخلف اي دليل هو اقوى
تقتضي العدول عن الاول وذلك حيث دل دليل خاص على اخص
صور مما دل عليه العام تخصيصه ابو حنيفة رحمه الله قوله القابل
على صدقة بالركن اي ايا بالمال الركوتي دون غيره فان الدليل الاول
على وجوب الوفا بالنذر يقتضي وجوب التصديق بجميع امواله عملا
بلفظه لكن بمسائل خاص يقتضي العدول عن هذا الحكم بالنسبة

ولما قال ان يقول ان الاستحسان هو اجاب
انما يكون دليل ذلك على ما دل عليه في كتابه
الاحكام في تفسيره فان اردت ان لا يكون الاستحسان
دليلا فانه لا يجوز له القول
في الحكم
قد يكون صحيحا و
قد يكون فاسدا في

في الحكم
قد يكون صحيحا و
قد يكون فاسدا في

الى غير الركوتي والله اشار بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
فان المراد بالمال في الآية هو الركوتي فليكن كذلك في قوله القابل على
صدقة والجامع بينهما هو قرينة اضافة الصدقة الى المال في الصورة
واعترض المصططاب ثلثه على هذا التفسير بانه يلزم ان يكون التخصيص
استحسانا اذ ليس معنى التخصيص الا اخرج بعض الاخر عن
كلها وهذا كذلك وهو معنى قوله وعلى هذا فالتمخيص استحسان و
فسره ابو الحسن بانه ترك وجه من وجوه الاحتجاج غير شامل
الالفاظ لا قوي اي لوجه اقوى من الاول يكون كالطاري على الاول
فاشار بقوله ترك من وجوه الاحتجاج الى ان الواقعة التي اجتهد فيها المجتهدون
لها وجوه كثيرة واحتمالات متعددة فياخذ المجتهد بواحد منها ثم يترك
ذلك الوجه لما هو اقوى واحترز بقوله غير شامل لشمول الالفاظ عن تخصيص
العموم فان الوجه الاول فيه شامل لشمول الالفاظ واحترز بقوله يكون كالطاري
على الاول عن ترك اضعف القياسين لا حل الاقوى فان اقواهما ليس في حكم
الطاري في هذا هو معنى قوله خرج التخصيص اي تخصيص العام
لشمول غير شامل فيكون العام نغضا شاملا ومثال ما خرج بقوله
كالطاري اقوى القياسين كالحاكم كالعيب فانه قد ثبت تحريم بيعه
بالزبيب سواء كان على رأس الطير ام لا قياسا على الرطب ثم ان الشارع
ارخص في جواز بيع الرطب على راو من الخيل بالتمر ففسخا عليه العيب
وتركنا القياس الاول لكون الثاني اقوى فلما اجمع في الثاني القوة
والطريان كان استحسانا وهذا التفسير يقتضي ان يكون العدول عن
حكم القياس الى النص الطاري عليه استحسانا وليس كذلك عند القائلين
به ولما اعترض عليه المصططاب ثلثه حيث قال وحاصله اي حاصل
الاستحسان على التفسير الاخير تخصيصه العقل وهو المعبر عنه بالتقص
وليس ذلك التخصيص ما انفرد به للنفية وفي حاصله نظر بل كما قال
الامري الرجوع عن حكم دليل لطريان دليل اخر اقوى منه وبما اعم

البرقي

(Marginal notes at top right)
 لا يجوز ان يتركوا
 من كان فيهم
 اباها

(Main text)
 هذا الذي رسول صلى الله عليه وسلم بعد ما قتل الرسول عليه السلام اباها بالنظر فقال عليه السلام لان نعمت شرعا انا ما قتلت اباها

(Bottom marginal note)
 مائة

13

[illegible]

لبنى اسرائيل الاما حاتم اسرائيل على نفسه لا يتصور تحريمه على
 الا بعد مقتضى التحريم اليه والا كان المحرم هو الله تعالى قلنا في جوابه لان
 انه لا يتصور الا بالتفويض بل قد يحرم على نفسه بديل حتى وثا ثبت
 القدر في ادلة القاطعين لزم منه صحة التوقف فلاجل ذلك كان حق
 المختار وتوقف الشافعي رضي الله تعالى عنه في جوازها وامتناعه والله
 اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ولما فرغ المصططاب ثراه
 من مباحث الادلة مشرعه في بيان حكمها عند تعارضها وقال
الكتاب السادس اي من الكتب في بيان التعادل
 والتراجع لما حصل من نسبة بعض الأدلة الى البعض عند التعارض
 وذلك لانها اذا تعارضت فان لم يكن لبعضها حزمية على البعض الاخر
 فهو التعادل وان كانا فهو التراجع وقيل **الكتاب** اي في هذا الكتاب
 ابواب اربعة **الباب الاول** منها في التعادل
 والثلاثة الباقية في التراجع وذلك لان الكلام في التراجع ان لم يختص ببل
 معين فهو الحق عن الاحكام الكلية كاسيائي وان اختص بالدليل الذي ترجح
 على عارضه اما كتاب او اجزاء او خبر او قياس فاكتاب والاجزاء لا يجري
 فيها الترجيح اما الكتاب فلا نه لا ترجيح لاحدى الآيتين على الاخرى عند تعارضها
 الا بان يكون احدهما مختصة للاخرى او باكتحة لهما وقد سبق الكلام فيما فلا
 حاجة الى اعادته مع انه قد اشار اليه في نظم الرابع عن الاحكام الكلية للتراجع
 واما الاجزاء فلا نه لا تعارض فيه كما في موضعه فتلخص ان الترجيح انما يكون احد
 الخبرين على الاخر او لا حد لقياسيين على الاخر فلذلك انحصرت في حد الترجيح
 في الابواب الثلاثة اذ علمت ذلك فاعلم ان هذا في بيان تعادل الامارين
 وبين الدليلين القطعيين يمنع لما شعره وكذا بين القطعي والظني لكونه
 القطعي مقدما واما التعادل بين الامارين اي الدليلين الظنيين فاتفقوا
 على جوازها بالنسبة الى نفس المجتهد واختلعا في جوازها في حق الامار
 الواقعة فقد منع اكثر من مطلقا وكذا الامام احمد كانهما الشئان انما لا يجب

لنا

لانها لو تعادلتا فان على المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين
 وان لم يعمل بواحد منهما لزم ان يكون نصها عينا وهو على الله تعالى محال وان
 عمل باحديهما نظر ان عيناها لمكان حكمها وقولا في الدين بالشئ وان خبراه
 كان ترجيحها لامارة الابطحة على اماره الابطحة وقد ثبت بطلانها ايضا
 وجوزها قوم وهو من ذهب الجمهور وحيد اع حين جوزوا اختلافها في
 ان حكمه عند الوقوع بالخيار وغيره فالخيار عند القاضي لا يكون اى على
 الجبايى وابنه اوهاشم من المعتزلة يعنى المجتهد حتى في العمل باختياره
 والشاقط عند بعض الفقهاء اى لا يعمل بشئ منها بل يرجع الى مقتضى
 العقل وهو البراءة الاصلية واختار الامام ومن تبعه طريقة لم يتركها
 المصططاب ثراه وقال ان كانت الامارات على حكم واحد في فعلين متنافيين
 فهو واقع وجاز ومقتضاهما بالخيار والدليل على الوقوع ان من دخل
 الكهنة فله ان يستقبل ماشاء من الجوزان وكذلك من مكه ماشين من
 الابي فله ان يخرج اربع حباته او خمس بنات لبون وان كانتا على حكمين
 متنافيين لنفس واحد كما بحت وحرمة فهو جازين مثلا ومنع بشرعا
 هذا خلاصة ما قاله الامام واتباعه ثم اذا قلنا بالخيار فواقع هذا التعادل
 للمجتهد فان كان في امر يتعلق به عمل بما شاء وان يتعلق بغيره فان كان في
 استفتاء خبر المستفتي وان كان في حكم فلا خيار للخصمين بل يجب عليه
 الحكم باحدى الامارين على التعيين لانه منصوب لرفع الخصومات فلو
 خير للخصمين لم يقطع للخصومة بينهما لان كل واحد منهما مختار بما هو اوفق
 لهما وعلى هذا فحكم القاضي باحدىهما اى بمقتضى احدى الامارين
 مرة لم يجز لم يحكم بالاخر اى لم يجز له بعد ذلك ان يحكم بالامارة الاخرى
 لقوله صلى الله عليه وسلم لا يكر الصديق وصلى الله تعالى عنه لا تقص
 في شئ واحد حكيمين مختلفين **مسئلة** اى هذه مسئلة في حكم تعارض
 القرينين المنقولين عن مجتهد واحد ولا ريب ان تعارض القولين
 بالنسبة الى المقلدين كتعارض الامارين بالنسبة الى المجتهد فلاجل

من الاشاعرة

هذا ذكرها المصطلحات ثراه في بابها وحاصل الكلام انه اذا نقل عن مجتهد
 واحد قولاً متناً في موضوع اي مجلس واحد قيل هذا على توقفي يعني
 في هذا الحكم حالان الاول بان يقول في المسئلة قولان فان كان مع احدهما
 ما يشعر بقوة كقوله عليه او قوله هذا شبه او في فكون ذلك مذهب
 لان قول المجتهد ما يرجح عنده وان لم يكن مع احدهما ما يشعر بقوة في ذلك
 هذا على توقفي في تلك المسئلة لفقدان الرجحان عنده ويجعل ان يكون
 اي القولان عنده عدم ما يشعر بالنقدية احتماليين يعني يحتمل ان يكون مراده
 بالقرينين ان في المسئلة احتمالين متساويين في نظره فيكون ان يقول بها قائل
 فيقول على التخيير بين الحق والباطل فيصير قول المجتهد بالقول كاي قول
 الخ في الدين لكنهما صالحان لكما كانا مسكوة او مذهبيين اي ويجعل
 ان يكون القولان مذهبيين لبعض الناس وانما ذكرهما المصطلحات ليعلم
 الا انها لغوية في نظره انه خارج لا اجراء ولا يكون شيئاً منها قولاً ولا ينقل
 عن الامام الشافعي وعن ابيه تعالى عنه قولان فيها هذه الاحتمالات الا في سبع
 عشرة مسائل على ما نقله الشيخ ابو احمد الشيرازي عن الشيخ ابو حامد
 الاسفرائيني وان نقل الى عن مجتهد قولان في مجلسين بان ينص مثلاً
 في كتاب على اباحة شيء وينص في اخر على تحريمه وعلم المتأخر من القائلين
 بان علم تاريخها فالقول المتأخر ناسخ للقول المتقدم فهو اي المتأخر
 مذهب ولا اي وان لم يعلم التاريخ حكمه عن القولان من غير ان يحكم على
 احدهما بالوجوه وافق الشافعي رحمه الله عن المنقول عنه كذلك اي
 على هذين الوجهين وهذا القول اشارة الى الظاهرين المقتضيين اي وقب
 منه التخصيص عليهما في موضع واحد وفي موضعين قال الامام في
 المحصول كمن وفرق ذلك في موضع واحد من غير ترجيح البتة مخصص
 في سبع عشرة مسئلة كما اشرنا اليه وهي اي الاقوال المنقولة عن مجتدين
 على هذين الوجهين دليل على علق شأن في العلم والدين وفي بعض النسخ
 وهو اي وقب القولين عن الشافعي على الوجهين المتقدمين دليل انما

طار

الحال الاول وهو وقوع القولين في موضع واحد فوجه دلالة على
 علق شأن في العلم ان كل من كان اعوض نظراً وان وقفاً على شرائط الادلة
 كانت الاسكالات الموجبة للتوقف عليه اكثر واما في الدين فلا علم يظهر
 له وجه الرجحان خرج بمجره عما هو عاجز فيه ولم يستكشف من الاعتراف
 بعدم العلم برو قد نقل الاعتراف بذلك عن عمر بن الخطاب رضي الله
 عنه ايضا وعنه المسلمون من مناقبه واما النورية وهو تخصيصه على
 القولين في موضعين فوجه دلالة على علق شأن في العلم انه يعرف به ان كان
 طول عمر مستغدا بالطلب والبحث واما في الدين فلا دليل على انه متى
 لاح له شيء في الدين اظهره وان لم يكن يتعصب لترجيح مذهب **فدع**
 قال الامام في المحصول اذا لم يعرف القول المستحب الى المناقش رضي
 الله عنه في القولين المطلقين وعرفنا قوله في نظيره تلك المسئلة فان
 كان بين المسئلتين فرق يجوز ان يذهب اليه صاحب لم يحكم بان قوله
 في المسئلة كقول في نظيره ما جلت ان يكون قد ذهب الى الفرق وان لم
 يبين بينهما فرق البتة فالظاهر ان يكون قوله في احدى المسئلتين قولاً له
 في الاخرى وهذه المسئلة هي المعروفة بان لا لزوم للمذهب هل هو مذهب
 ام لا **الحايات الثاني** من الكتابين **الشافعي** من الكتب السبعة
 في بيان الاحكام الكلية للترجيح اي التي لا يختص بترجيح دليل دون آخر
 وجعل المصطلحات ثراه هذا الباب مستغدا على معدته مبنية لاهية الترجيح
 ولشروطه وعلى اربع مسائل اذا عرفت هذا فاعلم ان الترجيح في اللغة
 جعل الشيء راجحاً او قال مجازاً الاعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح
 تقوية احد الامارين اي الدليلين الظاهرين على الاخرى وانما خص الترجيح
 بالامارين لان الترجيح لا يجري بين القطعيات ولا بين القطعي والظني
 كما استظهرنا في كتابنا ليعلم بها اي بالامارة التي صارت اقوى بالثبوت
 واختار بقوله ليعلم بها اي عن تقوية احدى الامارين على الاخرى لا ليعلم
 بها بل لبيان ان احدى ما قضى من الاضرب فانه ليس من الترجيح المصطلح

الثاني

بل هو اقرب ان الامارة بما يعرف به على معارضتها ثم استدل المصنف عليه
 على اعتبار الترجيح وجوب العمل بالراجح باجماع الصحابة رضي الله عنهم على
 ذلك حيث قال كان تحت الصحابة خبر عايشة رضي الله عنها في النقاء
 للثنتين وهو قوله اذا اتقا لثنتان فقد رجب الفضل على قول عليه
 السلام المروي عن ابو هريرة رضي الله عنه انما الماء من الماء وذلك لان اول
 النبي صلى الله عليه وسلم وخصوصا عايشة رضي الله تعالى عنها وعن ابنيها
 اعلم بفضله صلى الله عليه وسلم في هذه الامور من الرجال الاجانب وذهب
 قوم الى انكار الترجيح في الدالة قياسا على البيئات وقالوا عندنا روايتان
 يلزم التخييل التخيير او الرفع **مسألة** لا ترجيح في القطعيات
 اذ لا تعارض بينها ولا ارتفاع النقيضات او اجتماعها يعني ان الترجيح
 يختص بالدلائل الظنية ولا يقع في القطعيات سواء كانت عقلية او نقلية
 لان الترجيح متوقف على وقوع التعارض فيها ووروجه فيها حال لا يلزم
 وقوعه لانه يلزم منه اجتماع النقيضين ان عمل بها او ارتعاها ان لا يعمل
 بها وذلك لانه لا جازم ان يعمل باحدهما دون الاخر لا تحكم فتعين اما
 اثبات مقتضاها وترجيح بين النقيضين او رفع مقتضاها وترجيح
 النقيضين وكلاهما حال وفي بعض النسخ واجتماعا بدونه او الفاصلة
 قال الفاضل الميراثي الاولى بدل الواو الفاصلة او الفاصلة ولعل وقوعه
 من النسخ واجاب السيد الميراثي بانه يمكن ان يعتذر فيه ويقال
 ان اجتماع النقيضين يعني ارتفاع النقيضين وبالعكس ولا يلزم
 على كل تقدير من التقديرين ارتفاع النقيضين واجتماعها ما لا يتعين
 الفار دون او اذا علمت فلا فاعلم ان الترجيح اما يكون بين الظنيين اما
 منقولين كنصين او معقولين كقياسين او منقولين ومعقولين كنصين
 قياسي هذا **مسألة** هذه اشارة الى الحكم الثالث من الاحكام الكلية
 وهو انه اذا تعارض دليلان فالعمل بهما اي بكل واحد منهما من وجه
 دون وجه اولي من العمل باحدهما دون الثاني يعني اذا تعارض دليلان

فعلت انا ورسول
 الله صلى الله عليه وسلم
 فاغتسلنا ؟

بذه اشارة الى الحكم الثاني
 من الاحكام الكلية
 هو انه لا

فان

فانما يرجح احدهما على الاخر اذا لم يكن العمل بكل واحد منهما فان امكن ولو
 من وجه دون وجه فلا يصر الى الترجيح لان اعمال الدليلين اولي من
 اعمالهما احدهما بالكلية كونه الاصل في الدليل بهما الاعمال لا الاحمال ثم
 العمل بكل واحد منهما من وجه دون وجه يكون على ثلاثة انواع
 النوع الاول بان يتبع بعض الحكم اي يكون حكم واحد من الدليلين
 المتعارضين قابلا للتبعيض فيثبت لبعضهما اي بعض الحكم دون البعض
 مثل لم ينبز في الشقيح بقسمه المكذوك وذلك مثلا اذا كان في
 يد اثنين دار فادعى كل واحد منهما انها ملكه فانها تقسم بينهما نصفين
 لان بكل منهما دليل ظاهر على ثبوت الملك له وثبوت المكذوب للتبعيض
 فنعض ونحكم لكل واحد ببعض الملك جمع بين الدليلين من وجه
 وكذلك اذا تعارضت البيئات فنه على القضية بخلاف ما اذا تعارضت
 في محل العقل والقول بما لا يتبع بعض والنوع الثاني حكم كل واحد من
 الدليلين اي يحكم احكاما هو معنى قوله او يتعذر فيثبت بعضها
 اي يثبت بكل واحد بعض تلك الاحكام ومثله بعضهم بقوله صلى الله
 عليه وسلم لا صلوة خارج المسجد الا في المسجد فانه معارض لتقريره صلى
 الله عليه وسلم صلوة خارج المسجد في غير المسجد ومقتضى كل واحد منهما
 متعذر فان خبره يحتمل في الصحة وتم الكمال ونفي القضية وكذا التقرير
 يحتمل ذلك ايضا فيحمل الخبر على نفي الكمال وحمل التقرير على الصحة
 جمع بين القول والتقرير والنوع الثالث ان يكون كل واحد
 من الدليلين عاما اي متبنا الحكم في الموارد المتعددة وهو معنى قوله
 او يعم فتولي الدليلان عليهما ويحل كل منهما على بعض تلك الموارد
 كقوله عليه السلام الا خبركم بخير الشهد فقل نعم فقال
 ان يشهد الرجل قبل ان يشهد وقل عليه السلام ثم يقسموا
 الكذب حتى يشهد الرجل قبل ان يشهد فالاول عام يقتضي جواز
 اداء شهادة كل شاهد قبل الاستشهاد والثاني ايضا عام يقتضي منع شهادة كل

وهو متعلق بقوله
 فالعمل ؟

شاهد قبل الاستشهاد فيجعل الاول على حق الله تعالى والثاني على حقنا
 علما بالدليلين **قوله** هذه اشارة الى الحكم الرابع وهو انه اذا عارض
 نصان كالايتين او الظنين او خبرين وتساويا في القوة بان يكونا قطعيين
 او ظنيين لا يكون احدهما اقوى وتساويا في العموم والخصوص بان يكونا
 عامين اي يصدق كل منهما على كل ما صدق عليه الاخر او خاصين
 وعلم المتأخذ للعلم بالتاريخ فهو ياسبح للمقدم ان قيل الشيخ سوا
 كانا معلومين او مظنونين وسواء كانا من الكتاب او السنة او احدهما
 من الكتاب والاخر من السنة الا ان من يقول ان الكتاب لا يكون باسحا
 للسنة وبالعكس فانه يمنع ورود هذا القسم وان جعل المتأخذ منهما فلم
 عين فينظر فان كانا معلومين فالتسوية فيسا قطان ويجب الرجوع
 الى غيرهما لان كلا منهما يجعل ان يكون هو المنسوخ احتمالا على استسا
 وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى فان تساويا
 تخير المجتهد بهذا قال الامام في الحصول واليه اشارة المصطاب ثم بقوله
 فالتساوي او الترجيح يعني فالتساوي ان كانا معلومين او الترجيح ان
 كانا مظنونين وان لم يتساويا في القوة والعموم بان لا يتساويا في القوة
 ولا في العموم فان كان احدهما قطعيا والاخر ظاهيا او كان احدهما عاما
 والاخر اخص مطلقا على اي تعيين العمل بالقطعي والاخر مطلقا
 سواء علم تأخر القطعي والاخص او لا لان العمل بالخاص اعم للدليلين
 والعمل بالعام اعم له واعمال الدليلين اولى من احوال دليل خلافا
 للحنفية لانهم يجعلون العام المعلوم التأخرا سحا لخاص
 ويتوقفون حيث لم يعلم التاريخ كما قد وان تخصصه اى كان اخص من
 من وجه كافي قوله تعالى وان تجمعوا بين الايتين الا ما قد سلف مع قوله
 او ما كنت اياكم فان الاول حتم يقع بين الايتين سواء كان بالشك
 او بغيره واليهما الثاني حتم ما كتبه الامام سواء كانا ايتين او افعال
 عند المصطاب ثم انه ان حكمه طلب الترجيح ليعمل بالاقوى وذكره لان الخصوص

قال الامام في الحصول وان كانا الاخرين فان
 كانا معلومين فالتسوية فيسا قطان ويجب الرجوع
 الى دليل اخص ولو كان الدليلان خاصين كانا قطعيين
 المتساويين في القوة والعموم سواء كانا قطعيين
 او ظنيين ولعل المصطاب قد اورد في الترجيح

الاعم المطلق هو الذي مع كل ايراد اخص
 ويدونه كالحديث والاشياء وقد اكل خبث
 مع نفسه وكل لازم من هذه كانه وجب مع
 العشر من وجوب الاعم من وجوب المطلق وان
 الاخص من وجوب الاعم من وجوب المطلق وان
 يتبعان في صورة ونيف وكل منهما على اخص
 في صورة كالحديث والاشياء

الوجه في الترجيح
 مقتضى

فثبت به

مقتضى الرجحان ما عرفت **قوله** فيجعل الاول على حق الله تعالى والثاني على حقنا
 بالنسبة الى الاخر لكل منهما رجحان على الاخر من وجه فيجب ان يطلب الترجيح
 من وجه اخص **قوله** هذه اشارة الى الحكم الخامس وهو انه قد يترجح
 مقتضى دليل بكثرته الاولى عليه دون ما يقابله يعني احد الدليلين يترجح
 على الاخران وافق دليلنا لما من كتاب كونه ارجاه او قياس او عقل
 او حسن ان لم يجل الدولة على المتعارف فقط لان الظنين اقوى من الظن
 الواحد والعمل بالاقوى واجب لكونه اقرب الى القطع اعلم ان هذا الترجيح
 هو من ذهب الامام المشافعي رضي الله عنه كما قاله الامام وخرج **قوله**
 عليه بان كثرة الادلة لو افادت الرجحان لم يجب تقديم الخبر الواحد على
 الاقيسة الكثيرة عند التعارض كمنهم اجمعوا عليه فدل ذلك على ان الترجيح
 لا يحصل بالادلة الكثيرة **قوله** في جوابه بان تلك الاقيسة ان اخرج اصلها
 الى القيس عليه فيها فتمتد اى فتلك القياسات كلها في الحقيقة متحدة لا
 اقيسة متعددة لانها لاتتعارض حينئذ الا اذ خلا حكم الاصل في كل قياس
 منها بقلة اخرى وتعليل الحكم الواحد بعلمين مختلفين عند واذ كان ممنوعا
 كان لائق من تلك الاقيسة انما هو قياس واحد فاذا قدمنا الخبر عليها لم تقدم
 الاخر بل واحد والا اى وان لم يكن اصلها متحد بل متعدد اختلف على اى
 فلا سلب ان تقدم الخبر عليها وما ذكرتم من الاجزاء هم لما نرى في المصطاب
 ثم انه من الاحكام الكلية للترجيح شريع في ذكر الاسباب المبرجة وقال
الباب الثالث اى من الكتاب السادس من الكتب
 السبعة في بيان ترجيح الاخبار بعضها على بعض وهو على تسبعة وجوه
الاول ما يتعلق بحال الراوي وهو عشرة حالات **قال الامام**
 كثرها فترجح له الخبر بكثرته الرواة لان احتمال الغلط والكذب على الاكثر
 ابعد من احتمالها على الاقل فيكون الظن الحاصل من الخبر الذي راوه اكثر
 من الخبر لآخر والعمل بالاقوى واجب وخالف فيه اكثر من قياس على الشهادة
 اى قال لا اثر لكثرة في الرواية كالاثر لها في الشهادة **والثاني** قوله الواسط

وكان في قوله السلام من نام من صلوات
 عليه عليه السلام اذ ذكرها فان يفسد ومن
 انكروا عنه عدم من الصفات في الادوات
 الاول عام في الصفات من وجه لان الخبر
 المصنف وهي الصفات او الثاني عام في الصفات
 والخصوص وبعض الاوقات وهو وقت
 الكراهة فيصير الى الترجيح ولا فرق في
 ذلك بين ان يكون الترجيح او لا فرق في
 في الظن بين الترجيح او لا فرق في
 كونه اخصا للترجيح او لا فرق في
 فلا يكتفى بالترجيح بغيره ولا فرق في
 ان الامام في الحصول بل يوجب الترجيح
 مثلا لان الحكم بذلك يعني بالتقدم بهذا
 الوجه طريق الترجيح والاجتهاد وليس في ترجيح
 احدهما على الآخر بالاجتهاد اطلاقا وهو

وهو على التوسيط الاسناد فيرجح الخبر القليل الواسط على الكثير الواسط
 لان الاول قد احتمل الكذب والغلط **والثالث** فقهاء اى فقه الراوى
 فيقدم الخبر الذى يكون راويه فقيهها على ما لا يكون كذلك سواء كانت الرواية
 باللفظ او بالمعنى لان الفقيه يبحث عن الخبر ومعداته ونسب
 وروده ويزول الشبهة بخلاف العاقل فانه يميل ذلك ويورد الى طريق
 الرتبة الى الخبر وقيل لا ترجح بذلك كسواءهما في حفظ الحديث **والرابع**
 علم اى علم الراوى بالعربية فالخبر الذى يكون راويه عالما بالعربية راجح
 على خلافه لكونه محفوظا على من مواضع الغلط وقيل بل هو مرجح لانه
 قد يميل امر الحديث اعتمادا على علمه **والخامس** افضلية اى افضلية
 الراوى فيرجح الخبر الذى يكون راويه اقله واعلم بالعربية على الخبر الذى
 يكون راويه فقيه او عالما بالعربية لان الاقله اقدر على استكشاف المزيين
 للشبه والاعلم بالعربية اقدر على التحفظ عن الغلط **والسادس** حسن
 اعتقاده اى الراوى فالخبر الذى يكون راويه من اهل السنة والجماعة
 مقدم عاما كان راويه من اهل الاعتزال والروافض وغيرهما من المبتدعة
والسابع كونه اى الراوى صاحب الواقعة لانه اعرف بالقبضية كتر جميع الصحابة
 ورجالهم عنهم خبر عارضة ورجالهم ثقاتها على خبر ابن عباس كاضيق **والثامن**
 كونه جليسا محذورا لانه اعرف بطريق الرواية وشرايطها **والتاسع** كونه محتسبا
 اى ثابتا عدالة بالكلية والاختيار فانه يرجح على من علق عدالة بالتعديلى
 اذ ليس الخبر كالمعاينة **والعاشر** كونه حقا معدلا بالعدل على روايته اى ثبت
 عدالة يولى من روى عنه عاروا عنه فالخبر الذى يكون راويه معدلا بهذا
 الطريق راجح على الذى يكون راويه معدلا بغيره ووبعض النسخ ثم معدلا و
 انما اعتبر به ليعلم ان التعديل بالاختيار مقدم على هذا الطريق **والحادي عشر** ان اعلم
 المترتب هو التعديل بالاختيار ثم بالعدل ثم بغير ذلك **والخامس عشر**
 كونه بكثرة المزيين ماعرف عدالة راويه بتكريره وجه كثير على ما علم عدله راويه
 بتكريره وجه قليل **والسادس عشر** كونه جليسا اى المزيين فيرجح ما روى به معدلا

بتكريره من هو اكثر بحثا عن احوال الناس واطلاعا عليها على ما علم
 راويه بتكريره من ليس كذلك **والثاني عشر** كثرة علمه اى علم المزيين يعنى
 بالعلوم الشرعية تكون الثقة بقولهم اكثر **والثالث عشر** حفظ اى حفظ
 الراوى فيرجح خبر الراوى عن اللفظ على خبر الراوى عن الكتابة لان اللفظ
 ابعد عن النسيان لشبهه وكذا رواية الما حفظ لا لفاظه عليه السلام ارجح
 من رواية غيره اذ الخبة في الحقيقة ليست الا الفاظ الحديث **والرابع عشر**
 زيادة ضبطه اى الراوى بالخبر الذى راويه اضبط ولو لفاظه عليه السلام دون عاينها
 تقدم على ما راويه ليس كذلك **والسادس عشر** دوام عقله اى الراوى
 فيرجح الخبر الذى يكون راويه سليم العقل وايا على الذى اختلط عقل راويه
 في بعض الاوقات لاحتمال ان يكون رواية وقت اختلاط العقل فلا يوثق
وبالسادس عشر شهرة اى الراوى فيرجح الخبر الذى راويه مشهور على الذى
 راويه حائل الذكر لان الشهرة بالمصوب او بغيره مانعة عن الكذب والتدليس
 عليه **والسابع عشر** شهرة نسبة اى الراوى فيقدم رواية مشهور النسب
 على رواية مجهول النسب لما يترتب **والثامن عشر** عدم التباس اسمه باسم
 غيره من الضعيف او صعب التعديل فيرجح خبره على خبر من التباس اسمه
 بضعيف الرواية كمن الاول بعيدا عن التباس وكذا صاحب الاميز
 مرجع بالنسبة الى الاسم الواحد ككثرة اشتباهه بغيره من ليس بعدل بان
 يكون هنك غير عدل مسمى باحد اسمه فاذا روى عنه راوون سامعه
 انه يروى عن العدل فاذا كان اسمه واحدا على احتمال التباس **والعشرون**
 تاحزا لاسلامه اى الراوى فيرجح الخبر الذى يكون راويه متاخرا لاسلام
 على الذى يكون راويه متقدم لاسلام لان تاحزا لاسلام ولى على تأخر
 روايته بل هو واجب اليه الاحكام والمصالح كمن شرط الامام فيه ان يعلم ان
 سمع روى بعد اسلامه ثم قال والاولى ان يفصل ويقال المتقدم اذا
 كان موجودا في زمان المتأخر فيمتنع ان يكون رواية شاذة على روايته
 المتأخر واما اذا علمنا ان المتقدم مات قبل اسلام المتأخر او روى عنه

من الوجهة السبعة
التي هي وقت الرواية
عن الشيء فيخرج الخبر الذي
يحمل الراوي في وقت البلوغ
على الخبر الذي يحمل الراوي
في حال النصب

أكثرها تقدم على روايات المتأخر فيها حكم بالزمان لأن النوار ملحق
بالغالب **الوجه الثاني** الترجيح بوقت الرواية فيخرج الخبر الذي
يحمل الخبر الذي يحمل الراوي في وقت البلوغ على الخبر الذي يحمل الراوي
في زمان النصب لأن البالغ الحمل من النصب أو فيه أيضا أي يخرج الخبر
في البلوغ فقط على الخبر في البلوغ والنصب أيضا لأن الراوي إذا حمل الخبر
في النصب فربما يتساهل في ضبطه فيغفل عن شيء منه ثم إذا حمل مرة أخرى
في حال البلوغ فربما يعتمد على ما حمل في صباه فلا يضبطه كما ينبغي فينقل
عما عقده في المرة الأولى بخلاف من يحمل الحديث في حال الكبر فقط فإنه يتأط في
ضبطه فوق ما يحتاجه الخبر في الزمان من الدرجة السبعة
الترجيح بوقت الرواية عن الشيء فيخرج الراوي في البلوغ على الراوي
في النصب وفي البلوغ والخبر وقت البلوغ على الخبر في النصب
أور فيه أيضا أعلم أن في هذا الوجه تقريرين الأول أن يكون معناه
أن الراوي حديث في زمان البلوغ فقط راجع على من روى ذلك
لحديث مرتين مرة في حال بلوغه وأخرى في حال صباه لأن الراوي
في هاتين الحالتين يكون متحولا في وقت النصب بالضرورة ولا فائدة في الاستحالة
على ضبط البالغ أكثر وقوله والخبر وقت البلوغ يعني أنه الخبر حديث
في زمان بلوغه راجع الرواية أيضا على من تحله مرتين مرة في حال صباه
وأخرى في حال بلوغه لجواز أن يكون روايته بوسطة تحمل الواقعة في حال
النصب دون الواقعة في حال البلوغ وإلى هاتين الحالتين أشار بقوله
أور فيه أيضا أي في البلوغ منتظما إلى ما ذكرناه وهو النصب أي يخرج الخبر
في البلوغ فقط على الخبر في البلوغ والنصب أيضا لأن الراوي إذا حمل الحديث
في حال النصب فربما يتساهل في ضبطه فيغفل عن شيء منه ثم إذا حمل مرة أخرى
في حال البلوغ فربما يعتمد على ما حمل في صباه فلا يضبطه كما ينبغي فينقل
عما عقده في المرة الأولى بخلاف من يحمل الحديث في حال الكبر فقط فإنه يتأط
في ضبطه فوق ما يحتاجه الخبر في الزمان من الدرجة السبعة

أن الخبر الذي يكون راوياً لا يروى إلا حديثه في وقت بلوغه
راجح على الذي لم يروها إلا في حال صباه أو روى بعضها في صباه
بعضها في بلوغه لا احتمال أن يكون هذا الخبر من مروياته في حال النصب
ولم يعلم سامعه بذلك وكذلك القول في الخبر وقت البلوغ فيخرج
الخبر الذي لم يحمل راوياً إلا حديثه في زمان بلوغه على من لم يحمل إلا
في زمان صباه أو يحمل بعضها في صباه وبعضها في بلوغه لا احتمال أن يكون
هذا الخبر من الأحاديث المتخولة في حال الصغر هذا حاصل التقريرين
وبعض الشارحين قرأه بالاول وبعضهم بالثاني فاختر ما تشاء
وكن على الشكرين واعبد وكن حتى ياتيك اليقين **الوجه الثالث**
غلب الترجيح بكيفية الرواية فيخرج الخبر المتفق على رفعه أي رفع الخبر
إلى النبي صلى الله عليه وسلم على الذي اختص في كونه مرفوعا إليه أو مرفوعا
على الصحابي وكذا يخرج الخبر الحكيم بسبب نزوله على الخبر الذي لم يرفع
ذلك لأنه ذكر سبب النزول يدل على الاحتكام بمعرفة ذلك الحكم بخلاف
الأخر هذا إذا كان خاصا أما إذا كان عاما فالأمر بالعكس كأنقل الأمام
صلى الله عليه وسلم يخرج الخبر الحكيم أيضا بلفظه أي بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم
على الخبر المروي بالنصب بمعناه لأن التحكي باللفظ متفق على قبوله بخلاف
الحكي بالمعنى ويخرج ما لم يكن الراوي الأصل يعني الخبر الذي لم يكن
المروي عنه وهو لا يصل إلى رواية الراوي الفقيه إليه عنه يخرج على ما
أكثره فإن الثاني يختلف في قبوله والختار التفصيل وهو أن الأصل أن
جزم في الإنكار لا يقبل سواء جزم الفقيه بالرواية عنه أو لا وإن تردد
فإن جزم الفقيه بالرواية قبل وإن تردد هو أيضا فلا وكذا يخرج المسند
على المرسل وكذا مرسل التابعين على مرسل تابعيهم على كذا يخرج
المسند المعنعن على المسند إلى كتاب معروف من كتب الحديث أو المسند
إلى غيره غير مسند إلى كتاب وكذا المسند إلى كتاب معروف على مشهور
غير مسند والمسند إلى كتاب مشهور عرف بالصححة كالمختار ومسلم على

ما ليس كذلك كينين ابى داود وكذا المسند اتفاقا على ما اختلف في سنده
 وارسله والمؤثر الظن الدلالة على المسند **الوجه الرابع** منها الترجيح
 بوقت وروده اى ورود الخبر وهو مستند اقسام **الاول** الايات والخبار
 الواردة وقت كونه عليه السلام في المدينة راجحة على الكليات لانه اكثر
 المدنيات بعد الهجرة واكثر الكليات قبلها واعلم ان المصطلح عليه بين
 العلماء ان الكلى هو ما ورد قبل الهجرة سواء كان في مكة او في غيرها
 والمدنى هو ما ورد بعدها سواء كان في المدينة او في مكة او في غيرها وليس
 المراد هنا بهذا الاصطلاح لانه لو كان كذلك لكان المدنى سائحا لكل بلا نزاع
 وقد تقدمت هذه المسئلة في تعارض النصين وايضا ان تقديم المصطلح
 على الثاني ليس من باب الترجيح كما نص عليه الامام في الكلام على الترجيح بل
 بل المراد ان الخبر الوارد في المدينة مقدم على الوارد في مكة سواء علم
 وروده في مكة قبل الهجرة او لا والسبب فيه ما قاله الامام ان الغالب
 في الكتاب ورود ما قبل الهجرة والوارد منها بعدها قليل والتقدير
 متى بالكثير فيحصل الظن بان الحديث الوارد في مكة انما ورد قبل الهجرة
 وحديثه يجب تقديم المدنى عليه لكونه متأخرا **والثاني** الخبر المتعدد
 بعلو شأن الرسول صلى الله عليه وسلم راجح على ما لا يكون كذلك لان ظهور
 امره وعلو شأنه كافى في اخر عمره فدل على التأخير قال الامام في المحصول
 الاول ان يفضل ويقال ان اول احدها على العلو والاخر على الضعف
 قدم الدال على العلو واما اذا لم يدل الاخر على القوة ولا على الضعف
 فنحن نقيم الاول عليه وقد اجيب عما قاله بانه اذا كان التأخر سببا
 للرجحان فالدال على العلو معلوم التأخر او مضمون مختلف ما لم يدل
 على ثبوت ما يقطع برجحانه او يظن راجح على ما لا يكون كذلك **والثالث**
 الخبر المتضمن للتخفيف متقدم على المتضمن للتقليظ لانه اظهر تأخرا
 قال النبي صلى الله عليه وسلم كان يظن في ابتداء امره رجسا لهم من العباد
 الجاهلية ثم مال الى التخفيف بهذا في الحاصل فتبين المصطلح ثرا

وهذا هو معنى قوله
 فيرجح المدنيات

وثبته فظهر لان اطلاق هذه التعريف مع ما سياتى من كون المخرج مقتضاها
 على المبيح لا يستقيم **والرابع** الخبر المروى المطلق اى من غير تاريخ
 يكون راجحا على الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم لان المطلق اشبه بالمتأخر
 وانما قيد بقوله بتاريخ متقدم لان التاريخ لو كان مضيقا لكان الحكم
 بخلافه **والخامس** ترجيح الخبر المؤرخ بتاريخ متقدم مضيق اى وورد
 في اخر عمره عليه السلام على الخبر المطلق لانه اظهر تأخرا ما سألناه ما روى
 انه عليه السلام في مرضه الذي توفي فيه خرج وصلى بالناس قاعدا وهم
 قيام فانه راجح على ما روى انه قال اذا صلى الامام قاعدا فصلوا فقولوا
 اجمين **والسادس** ترجيح المتحمل اى الخبر المروى بحمل الراوى في الاسلام
 على التحمل في حال الكفر لان السلم اشدهما ما بالخبر من الكافر يعنى اذا
 اسم الراوى ان في وقت واحد كما سلام خالد وعمر بن العاص وعلم ان احدهما
 تحمل الحديث بعد اسلامه فان خبره راجح على الخبر الذى لا يعلم حمل التحمل الاخر
 في حال اسلامه ام في حال كفره لانه اظهر تأخرا **والسابع** منها الترجيح
 باللفظ وهو بامور اذ يكون لفظ احدهما من فصيح ولفظ الاخر من كس
 بعيد عن الاستعمال فيرجح الخبر الفصيح على الكس والارجح الاصح على الفصيح
 اما الاول فلان الفصيح متقدم عليه وغير مختلف فيه وذلك لان النبي
 صلى الله عليه وسلم كان اصح الناس فغير الفصيح لا يناسب كلامه واما
 الثاني فلانه لا يجب ان يساوى جميع طبقات كلام الفصيح بل يجوز
 ان يكون بعضها اصح من البعض كاختلاف طبقات ايات القرآن
 في البلاغة وان اشكر الكل في هذا **الحاج** ويرجح الخبر الخاص على العام
 عام في حيث العام والخاص **والثاني** يرجح العام الباقي على عمومه على غير
 المخصص من العام لان الاول حقيقة والثاني محال وهذا القسم مستثنى
 عنه ما سياتى من تقدم الحقيقة على الحجاز لا ان العام المخصص على مطلقا
 عند المصطلح ثرا **والثاني** يرجح اللفظ المستعمل بطريق الحقيقة على المستعمل
 بطريق الحجاز اذ الاصل للحقيقة بل اذا لم يكن الحجاز غالبنا اذا غلبت فيه

خلاف سبق مكانه **و** الاستنباط بها يعني اذا تعارض خبران ولا يمكن العمل
 باحدهما الا بالكتاب المجاز وكان مجاز احدهما استنباط الحقيقة من مجاز اخر
 فانه يرجح عليه لقربه مثله قوله عليه السلام لا صلوة الا بغيره الكتاب
 بالحقيقة في هذه الصورة نفي حقيقة الصلوة وحديث يكون حمله على نفي صحة
 الصلوة راجعا على حمله على عدم الفضيلة لان نفي الصحة يشبه من نفي الفضيلة
 لان الغير الصحيح كالمعدة بخلاف المنفى فضيلتها **و** الخبر المشتمل على الحقيقة
 الترجية يرجح على المشتمل على الحقيقة العرفية او اللغوية لا على اصله عليه
 انما بعث لبيان السريانيات فالظاهر من حاله انه يخاطب بها ثم الخبر المشتمل
 على الحقيقة العرفية يرجح على المشتمل على الحقيقة اللغوية لاستظهار العرفية
 وجاوب حجتها لان تبادر الذهن الى العرفية اكثر منه الى اللغوية **و** ترجيح الخبر
 المستغنى عن الاخبار على الخبر المحتاج اليه او الاصل عدم الاخبار وهذا
 القسم ايضا داخل في تقديم الحقيقة على المجاز لان الاخبار فروع مستنبطة
و ترجيح الخبر الدال على الحرمان من وجهين على الاول عليه من وجه
 واحد لان الظن لما حصل من الوجهين اقوى لتعدد وجهه الدلالة **و** ترجيح
 الخبر الدال على الحرمان بغير وسط على الخبر الدال عليه بوسط لان قوة الظن
 تقتضي كثرة الظن مثله قوله عليه الصلوة والسلام الايم اصل بنفها
 من وليها مع قوله صلى الله عليه وسلم ايا امرأه تكتم نفسها بغير اذن وليها
 فنكاحها باطل فان الاول يدل على صحة نكاحها اذا تكتمت نفسها باذن وليها
 كما هو مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه والثاني يدل على بطلان نكاحها
 كما هو مذهب ابي حنيفة رضي الله عنه ولا تكن بوسطه وذلك لان الاول
 على البطلان عند عدم الاذن واذا بطل ذلك بطل ايضا مع الادلة اتفاقا
 بين الامامين على عدم الفصل **و** ترجيح الخبر العمومي على الخبر الخاص على الذي
 لا يكره كقولنا لا يكره الا ولزومها على من اظلم حكم دون الثاني **و** ترجيح الخبر
 المذكور معارضته الى الذي ذكر معارضته معه على عام يذكر مع المعارض
 كقولنا عليه السلام كنت تفتنكم عن زيارته القبور الا فردها لان ذكر

المعارض

المعارض يدل على ترجيحه على معارضته **و** الخبر المفقرون بالتكديد
 راجح على ما ليس كذلك لان افتراءه يدل على تأكد الحكم الذي تضمنه وكذا ما
 كان التأكيد فيه أكثر **الوجه السادس** منها الترجيح بالحكم فيرجح الخبر المبنى
 حكم الاصل كالمادة الاصلية على ما هو نافل له لتأخر المتقدم لانه لو لم
 يتأخر عن النافل لم يقدر تأخره جديرة اذ لا فائدة حينئذ سوى التأكيد لما ثبت
 بالاصل بخلاف ما اذا تأخر فانه يفيد التأسيس والتأسيس خير من التأكيد
 وكذا يرجح الخبر المحرم على الخبر المبيح لقوله عليه الصلوة والسلام هذا
 احتجاج القائلين بالتحريم ما اجمع لللال والحرام الا وقد غلب الحرام على
 الحلال ولا احتياط عطف على قوله لقوله عليه الصلوة في بعض الاحتياطات
 التحفظ عن الوقوع في الحرام وهو يقتضي الاخذ بالتحريم لان ذلك الفعل
 ان كان صراحا في ارتكابه ضرر وان كان مباحا فلا ضرر في تركه ولهذا تقدم
 في المبطل بين ما لا يكره له وبين ما يكره له التحريم ويعال الموجب اي
 وكونه المخرج معادلا للموجب كاستدعائه الذم على الفعل كاستدعائه للموجب
 الذم على التردد والموجب راجح على المبيح وثاقا وكذا المحرم وعلى هذا يكون
 وتعادولهما في الاحتياط ودلالة ثالثا على ترجيح المحرم على المبيح
 كذا ذكر السيد المعبري **اقول** وكيف ان ياول التعادل بالمعادلة ويكون
 من اضافة المصدر الى محله الفاعل او المفعول وحذف احدهما والا
 فالفاعل يرجح ذكر المتفاعلين **فان قيل** لا يجوز ان يكون على لفظ
 المضارع ويكون وليا ثالثا لترجيح المحرم ويكون المعنى ولانه يعادل
قلنا هو بعيد عن التقين وما ذكرناه اقرب تدبر قال السيد المعبري وخلف
 بعض الشارحين عن التعريب لانهم قرأوا لفظ تعادل بصيغة المفعول
 المضارع مفعول المصدر مجرورا والافضل ما ذكرناه لان هذا الباب
 انه ليس في بيان ترجيح الاخبار دون تعادلها وفيما ذكرناه لم يشين وجه
 الترجيح انتهى كلامه **اقول** لا بعد في ذكر التعادل بينهما بطريق الاستصحاب
 وان انعقد الباب لبيان الترجيح والله اعلم بالصواب وكذا يرجح الخبر

لا يمكن

وجه اخر من ان يستدل لفظ
 لانه مع الخبر حتى يكون قوله
 ويعال بلفظ المضارع معطوفا
 على خبر لانه
 الذي بين المحرم والموجب منه

أحد الخبيرين على الأخرم

عن التراجيع العائقة الى
وجودها وعددها في ذاتها
عبار

入

المائة من الرجب والملكوت

٧
والاوصاف التقديرية
الاولى لانه اشبه بالوصف ثم يرجع
للكم المشرع على الوصف
كرتبة ولد المعزور المرتبة
للمعزولة لان التحليل للكم
الشرع المحقق الواقية واقع
على وفق الاصور من حيث
كونه من الامور المحققة بخلاف
الوصف التقديري فانه من
الامور المتقدرة م م

اعلم ان قول الامام انما يؤيد ان
لا يها عبدان كما هو به في
هذا الوضع كونهما من النسب
والاضافات

في بيان الترجيح الحاصلة بحسب دليل العلية اي الذي يدل على علية
 الوصف حكم الاصل وعلى ما اوردته المصططاب ثراه اما عقلية او عقلية
 والاولى اما دنيوية او ايماء والاولى اما قاطع او ظاهر والثانية حتمية
 المناسبة والدوران والسير والشبه والطرد ولم يذكر الاجماع من العقلية
 وتنقيح المناط من العقلية اذا علمت هذا فاعلم انه يرجح القياس الثابت
 اي الذي ثبت عليه وصفه بالنص القاطع على الذي ثبت عليه
 بالنص الظاهر لانه لا يحتمل غير العلية بخلاف الظاهر كما قد في اول
 القياس والاجماع في ذلك ملحق بالنص القاطع ولهذا اهل كنه هل تقدم على
 الاجماع ام لا فيه كلام ياتي في الترجيح بدليل الحكم ثم يرجح القياس الثابت
 عليه وصفه بالظاهر اي بالنص الظاهر على القياس الثابت عليه وصفه
 بغيره كما لمناسته ونحوها لرجحان المنصوصة على غيرها واما الباقية
 فتثبت بالاجتهاد ثم ان التفاضل للظاهرة ص اللام ثم ان والباء لان
 دلالة اللام على العلية اظهر من دلالة الباء عليها واما هاء فيساويان فلا يرجح
 احدهما على الاخر الا بزيادة يرجح القياس الذي ثبت عليه وصفه بالثبوت
 على الثابت عليه بالدوران وغيره فابق لان المناسته لا تنفك عن العلية
 واما الدوران فقد دلل عليه كالمقتضيين ونحوه ماس ذكره ثم يرجح
 القياس الثابت بالمناسته على الثابت بالدوران ويرجح الثابت بالثبوت
 ثم ان المناسته قد يكون من المصطلحات المتقدمة وكذا في القياس و
 قد يكون من الحاجيات ويعبر عنه بالمصطلحات وقد يكون من التخصيصات
 ويعبر عنه بالثبوت ويرجح الثابت بالمناسته الضرورية الدنيوية على
 الدنيوية لان مرة الدنيوية هي السعادة الالهية التي لا يفاد لها شيء ثم يرجح
 الدنيوية على الحاجية لرجحان الضرورية عليها ثم المناسته التي وقعت
 في حيز الحاجة اي القياس الثابت بها على الثابت بالمناسته التخصيصية لرجحان
 الحاجة ثم الذي في حيز الحاجة يرجح ما هو الاقرب اعتبارا في الشرح فالاقرب
 على الابعد فالأبعد الذي يناسب نوعه فخرج حكم اقرب من المناسب نوعه

ظاهر الفاظ العلة ثلثة
 دنيا وانحها وهي

جنس

جنس الحكم وعكسه ومن المناسب جنسه جنسه والمناسب الحكم مناسبه
 خلية اقرب من المناسب مناسبه خلية الى غير ذلك من الاعتبارات
 المعتمدة في الشرح اعلم ان الوصف المناسب قد يناسب نوعه فخرج حكم
 وقد يناسب نوعه جنس الحكم وقد يكون بالعكس وقد يناسب جنسه جنس
 الحكم فالاول مقدم على الاقسام الباقية والثاني والثالث كالمعارضين
 وما مقدمان على الرابع قال الامام ويرجح المناسته للخلية على الحقيقة وما ثبت
 اعتبار جنسه القريب على ما ثبت اعتبار جنس البعيد واتي المذكور كنه
 اشار المصططاب ثراه الاقرب اعتبارا فالاقرب ثم يرجح القياس الذي ثبت
 عليه وصفه بواسطة الدوران على الذي ثبت عليه بالسير وغيره من
 الطرق الباقية لان العلية المستفادة من الدوران مطردة منعكته بخلاف
 غيره من الطرق ثم ان الدوران قد يكون في محل واحد وهو ان يحدث حكم
 في محل جردت صفة فيه وينعدم ذكر الحكم عن ذلك المحل بزوال ذلك
 الوصف عنه كزوال الحرية مع الكسار في ماء العنب وجودا وجودا وقد
 يكون في محلين كما ستر لال الخشبي على وجود الكوكبة في الحلبي بدوران وجوب
 الكوكبة مع الذهب وجودا في المصروب وجودا في الشاي فاذا كان كذلك
 فلم الدوران في كل ارجح في العلية من الدوران في الحلبي لان احتمال الخطاء
 فيه اقل الا يرى ان انقطع في مثالنا بان ما عدا السكر من الصفات
 ليس بعلة وهو لا يتم تخلف المعلول عن علة بخلاف ما ثبت في الحلبي
 فانه لا يفيد القطع بان السكر لزم لوجود السكر لوجود لاحتفال ان يكون
 اعلته فيه هو المحرر المرتب من كونه ذهبيا او كونه غير معدن كسحال
 وهذا هو معنى قوله في محل ثم في محلين ثم يرجح القياس الثابت عليه وصفه
 بواسطة السير على الثابت بالشبه وغيره فابق كالاباء والطرد اذ من
 السير ما هو معتبر في السرعات والعقلية وفاقا بخلاف السير ثم الثابت
 بواسطة الاجماع الشبه على الثابت بالاباء لان الشبه يقتضي وصف شيئا
 والاباء ليس كذلك لانه ترتيب الحكم بشرع بالعلية سواء كان خاصا عاما او بالضرورة

انما الوجه المناسب اولى من غيره ثم الثابت بواسطة الالقاء على الثابت
 بالطرح لان الطرح غير مناسب اصلا واما الالقاء فقد يكون مناسباً
 وما كان مناسباً في بعض الاصول راجح على ما يكون كذلك ثم الثابت بواسطة
 الطرح على ما بقي من الطرق الدالة على العلة **الوجه الثالث** من الوجه
 المذكورة الترجيح بحسب دليل الحكم الاصل وبيان ان دليل
 حكم الاصل في القياسين ان كان قطعياً انتفع الترجيح فانه من ان الترجيح لا يجرى
 بين القطعيات ولا بين القطعي والظني وان كان دليل حكم اصل احدهما
 قطعياً والآخر تعميماً فالحكم وان كان الدليل في كل منهما ظاهرياً فيكون اما
 نصاً كما في قوله او اجاباً كما يستلزم من ان دليل حكم الاصل لا يكون قياساً وانما
 كان كذلك فيرجح النص اي القياس الثابت حكم الاصل بالنص على ما ثبت في حكم
 فيه بالاجماع ثم الذي دليله الاجماع لا ينافي الاجماع فانه قد اقره النص
 لان حجته الاجماعية ثبتت بالنص والاصل راجح على غيره **الوجه الرابع**
 من الوجه المذكورة الترجيح بحسب كيفية الحكم وقد سبق بيان في
 ترجيح الاخبار في الوجه السادس منه وحديثه فيرجح القياس المحترم
 على القياس البسيط والمثبت للطلاق والعناق على الثاني لهما والمحقق حكم
 الاصل على الناقل والثاني للمحد على منبه **الوجه الخامس** من الوجه المذكورة
 الترجيح بموافقة الاصول في العلة او الحكم اما في العلة فيرجح القياس
 الذي يوافق حكمه على امله اصولاً في الشيء على ما يوافقها واما
 في الحكم فيرجح القياس الذي يوافق امله الاصول الشرعية على ما يوافقها
 والاطراد في العذر عطف على موافقة الاصول اعني يرجح القياس
 الذي يكون علة مطردة اي مثبتة للحكم في جميع العذر على القياس
 الذي لا يكون العلة فيه مطردة بل مثبتة للحكم في بعض العذر واما
 في الاطراد فيقرظ ظن العلة بخلاف عذر مالا يتسدد
 وما فرغ المصنف من الكتاب السادس من الكتب السبعة مخرجه
 في الكتاب السابع منها وقال **الكتاب السابع** في بيان الاجتهاد

كان

والافتاء واحكامها وفيه اي في هذا الكتاب بيان **الباب الاول**
 في بيان الاجتهاد واحكامه والمجتهد وهو اى الاجتهاد لغة عبارة عن
 استغناء الواسع في تحصيل الحق عن امر من الامور والاستغناء لا فيما
 فيه كلفة وشقة ولهذا يقال اجتهد فلان في حل الصخرة ولا يقال اجتهد
 في حل النواة وهو مشتق من المجتهد في الجهد وقتهما وهو الطاقة واصلاً
 عبارة عن استغناء الجهد في ذكر الاحكام الشرعية فقوله استغناء
 للجهد جنس وقوله في ذكر الاحكام خرج به استغناء الجهد في فعل من افعال
 ودرهما اعم من ان يكون على سبيل القطع او الظن وقوله الاحكام الشرعية
 خرج به اللغوية والعقلية والحسية ودخل فيه الاصولية والعرفية
 اذ ان بحث المراد بهما تقدم في اول الكتاب وهو خطاب الله تعالى المتعلق
 بافعال المكلفين بالاقضاء او التخيير فانه لا يدخل فيه الاجتهاد في
 المسائل الاصولية وقيل لبعض الاجتهاد في الاصطلاح استغناء الواسع
 في طلب شيء من الاحكام على وجه يكتسب من النفس الجهد عن الزيد فيه و
 هذا اعم من تعريف النص لانه يدخل فيه الاجتهاد في العلوم اللغوية و
 غيرها كما كان في كلامه لان استغناء الجهد مستغنى عن ذكر الجهد عن الزيادة
 وما لا يشك في ان الاجتهاد استغناء في الفقه وسعة التحصيل فن
 حكم شرعي وفيه نظر لما سبق من عدم اشتراط الفقه في المجتهد اعلم
 ان تعريف الاجتهاد يعرف منه تعريف المجتهد والمجتهد فيه فالمجتهد هو
 المستغنى وسعة في ذكر الاحكام الشرعية والمجتهد فيه كل حكم شرعي
 ليس فيه دليل قطعي وكذا قال الامام هناك واما ما بعد الكلام على شرط
 الاجتهاد وفيه اي في هذا الباب فصلان **الفصل الاول**
 في بيان المجتهد واحكامه وشرايطه المتعلقة به وفيه مسائل ثلث
 يكون له صلى الله عليه وسلم ان يجتهد فيها الاصل
 اعلم ان المجتهد في جوان الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم وعليه
 واداه فضلاً وشراً في قوله المجتهد ونقله الامام عن الامام الشافعي

رضي الله تعالى عنه

وهو اختيار الامام والمصططاب ثراها ومنعه للجباين وحكي في المحصول
 انه يجوز فيما يتعلق بالاداء والحرب دون غيرها من الاحكام الشرعية
 واد قبل الجواز فقال الامام الغزالي رحمه الله قبل رقع وقيل لا
 وقيل بالتوقف والاول وهو الوقوع اختاره الآمري والشيخ ابن الجوزي
 وهو مقتضى اختيار الامام واتبعه ايضا فان الادلة التي ذكرها يدل
 عليه وحل الخلاف على ما قيل في شرعية المحصول انا هو في الفتاوى اما
 الاقضية فيكون الاجتهاد فيها بالاجماع قال في حجة الاسلام واذا اجتهد
 النبي صلى الله عليه وسلم فقياس فرعا على اصل فيكون القياس على هذا
 الفرع لانه صار اصلا بالنص وقال ايضا لو اجعت الامم عليه
 ثم استدلل المصططاب ثراه على الجواز باربعة اوجه الاولى اشار الى الار
 بقوله نعم قوله تعالى فاعتبروا يعني ان الله تعالى امر اولي الابصار
 كافة بالاقتدار فقال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار وكان صلى
 الله عليه وسلم اعظم الناس بصيرة واكثرهم اطلاعا على سائر القياس
 وذلك يقتضي انوارا في عموم الامة فيكون ما عوراه القياس فيكون ما عالا
 له صيانة لعصمة عن ترك المأمورية فكان الاجتهاد عليه واصبا فضلا
 عن جواز والى الثاني بقوله وجوب العمل بالراجح انه يعني اذا غلب
 على ظنه صلى الله عليه وسلم ان الحكم في صورة معلل بوجوه علم او ظن
 حصول ذلك الوصف في صورة اخرى فانه يلزم ان يحصل له الظن بان
 حكم الله تعالى في تلك الصورة حكمه في الصورة الاولى وحسب فيجب عليه
 ان يعمل بمقتضاه لان الاصل وهو المقرر في بيان المقول وجوب
 العمل بالراجح والى الثالث بقوله ولانه الى العمل بالاجتهاد استقر من العمل
 بالنص لانه يحتاج الى تعاب النفس في بذل الجهد فيكون العمل بالاجتهاد
 والافضل لغيره صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال التي هي في شرفها
 والافضل لا يتركها الرسول صلى الله عليه وسلم والافضل لانه امتة او امتة
 في هذا الباب ومنه مجمع والى الرابع بقوله ولان العمل بالاجتهاد أدل

على القطع وجودة القرينة من العمل بالنص قطعا فيكون العمل بها
 من القطعية فلا يجوز خلق الرسول صلى الله عليه وسلم لانه مجمع
 القطع بل ومنع ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم جواز الاجتهاد لصلى
 الله عليه وسلم بدليلين لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا
 وحى يوحى يعني لو كان له عليه الصلوة والسلام ان يجتهد في الاحكام
 الشرعية لكان قائلا فيها برأيه لانه لو كان كذلك لكان قوله بالوحي
 واذا كان قائلا فيها برأيه كان قائلا فيها بالهوى لان القول بالوحي قول
 بهوى النفس وحسبها وذلك ظاهر والقول بالهوى من غير علمه السلام
 لقوله وما ينطق عن الهوى الا **قوله** في جوابه لان ان القول بالاجتهاد قول
 بالهوى وانما يلزم ذلك لو لم يكن الاجتهاد حائرا بالوحي اما لو كان حائرا
 بالوحي ما يكون قد قال الله تعالى اذا طنت كذا فاعلم ان حكى كذا فلم يكن الحكم
 فيه قطعا بالهوى وهذا هو معنى قوله حائرا بالوحي بالاجتهاد بالوحي وليس
 بهوى ولانه هذا دليل بان الجباين وهو عطف على قوله لقوله تعالى
 ولان النبي عليه السلام كان ينتظر الوحي في كثير من الاحكام كالظهار
 واللعان فلما لم يجد الاجتهاد لما انتظر الوحي بل اجتهد **قوله** في جوابه
 ليحصل القياس من النص يعني ان العمل بالقياس مشروط بشرطين
 بفقدان النص او بوجوب اصل قياس عليه وحسب نقول وبما كان
 استظهار الوحي في كماله يحصل له القياس من النص حتى يجوز الاجتهاد وحسب
 ان العمل بالقياس مشروط بالتيقن بعدم النص وذلك بان يصير مقدارا
 يعرف به ان الله تعالى لا ينزل فيه وحيا او استظهر لانه عليه السلام لم يجد
 اصلا بقياس عليه وجوز ان المقيس عليه من سائر القياس **قوله**
 اى هذا فرع على جواز اجتهاده عليه السلام اى لو جازنا اجتهاده قبل
 يجوز لخطا من غير علم والخيار ان لا يخطا اجتهاده والا اى ولو اخطا
 اجتهاده لم يوجب وجوب علينا اتباعه في ذلك لقوله تعالى لا تتبعون
 لقوله ولا وركب لا يفتنون حتى يحكم بحكمه فيها شجب عليهم لم لا يجوزوا في

فلا يتركه اى

في صفة النبي صلى الله عليه وسلم

الشرعية

في انفسهم خرجا عما قضيت الجنة الى قوله وسيرا تسليها فيلزم الامر بانما الخطاء
وهو غير جائز وفيه نظر لان العذر يكون له تقليد المجتهد وان كان تخطيا في
اجتهاده فلم لا يكون اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وان اخطا ولا يعارض
بقوله تعالى عفا الله عنه ثم اذنت لهم واجيب عن الاول بان اكثر من النصوص
دلي على ان اتباعه سبب الاجتهاد الى الحق والظفر عليه مطلقا وهو يدل على ان
ما يجب اتباعه فيه لا يكون خطأ، فينعكس الى ما يكون خطأ ليس بما يجب الاتباع
وما حكم به واجب الاتباع لما ذكرنا فلا شيء من الخطأ ما حكم به فلا شيء مما حكم به خطأ
وما اجتهد ما حكم به يجعل هذه صغرى للاولى السالبة لنتيج ليس شيء مما اجتهد
به بخطأ وهو المذكور وعن الثاني بانه عتاب على ترك الاول وهذا مختصر
واعلم ان مختار الشفعية انه يكون الخطأ في الاجتهاد وان لم يجهل القدر
عليه لانه عليه السلام شاعرا كذا اصحابه في ابي ابي بدر فرأى ابو بكر الصديق
رضي الله تعالى عنه اخذ النعدي منهم ورأى عمر بن الخطاب رضي الله تعالى
عنه ضرب اعناقهم واستصوب الرسول صلى الله عليه وسلم وأى الى كبر
رضي الله تعالى عنه واخذناه فنزل قوله تعالى لو ان كتاب من عند ربك
ينزل اخذتم عذاب عظيم اى لو انكم اى لو انكم اى لو انكم اى لو انكم اى لو انكم
لا يعاقب احدا بالخطأ في الاجتهاد لا صابكم عذاب عظيم بسبب اخذكم
النعدي وترككم القتل فقال عليه السلام لو نزل بنا عذاب لما جئنا الا عن هذا
دليل واضح على خطائنا في الاجتهاد واجيب بانه يجب ان يكون معنى
الاية فلولا سبق الكتاب باباحة الموت وهو الرخصة لم تكن عذاب على ترك
القتل فلا يكون في الآية الا العتاب على ترك العزم والالتزم منه ان الحكم باجتهاد
المتم خطا **السؤال الثاني** في بيان انه هل يجوز للغائبين عن
الرسول صلى الله عليه وسلم ام لا اعلم انه اختص في جواز الاجتهاد
لا صلى الله عليه وسلم في نفسه على مذاهب الاولين مطلقا و
الثاني مطلقا والثالث يجوز للغائبين من القضاء والولاية
دون الحاضر والرابع ان ذوقه اذن خاص جاز والافلا والخاص

الاجتهاد

اعلم انما

انه لا يشترط الاذن بل يكفي السكوت مع العلم برقعه هذا ما ذكره الامري
وقال ايضا اختلف القائلون بالجواز في قوة التعبد به فبهم من قال وقع
التعبد به وبهم من توقف فيه مطلقا ومن توقف في الحاضر دون الغائب
وقال ايضا المختار جواز مطلقا وان ذلك ما وقع مع حضوره وخبرته
فلما لا قطعاً وذكر الغزالي والشيخ بن الحاجب نحوه ايضا واختار الامام
جواز مطلقا واما الوقوع فنقل عن اكثر من انهم قالوا به في حق
الغائب لقضيته معارض رضى الله عنه وانهم توقفوا فيه في حق الحاضر
اذ اعلمت هذا فاعلم انه يجوز الاجتهاد للغائبين عن حق الرسول
صلى الله عليه وسلم في عصره بالاتفاق خصوصاً عند تعذر الرجوع وصح
الوقت والميل خبر معارض رضى الله عنه ويجوز للحاضر في بحره عليه
السلام ايضا اذ لا يتبع امرهم به اى امر الرسول صلى الله عليه وسلم
ايامهم بالاجتهاد بان يقول اجتهدوا واعملوا على وفق ظنكم اذ هو لا
يتبع بالزات بل لو امتنع كان بالغير ولا اصل عدمه **فيل** الاجتهاد
في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فتع عقلنا لان الاجتهاد عرضة للخطأ
اى في معرضه بهم قادرون على تحصيل النص الا من منه وسكوت طرفين
مخبرين مع القدرة على سكون طرفين امر قبيح عقلاً **فلما** في جوابه لا ي
ان الاجتهاد عرضة للخطأ بعد الاذن فيه اى اذن الشريعة فانه لما قال
انت ما تور بالاجتهاد والعقل بالظن صار اسماً للخطأ لانه حينئذ يكون
اتباعاً امر به كذا احباب الامام في الحصول واتباعه وتبعهم المصططاب
شرا قبل وفيه نظر لانه الاذن في الاجتهاد لا يمنع من وقوع الخطأ فيه
كما سألني انشاء الله تعالى بل انما يمنع من التأنيم هذا الاول في الجواب
ان يقال لا انما لا يور على تحصيل النص فانه قد يسئل عن الواقعة فليرد
بها شيء بل يور فيها بالاجتهاد سلمناه لكن لا نمان ترك العلم بالحق والاحتياط
قبيح سلمناه لكنه فرغ من مسئلة النفس والتقيع العقليين ولم يثبت
وقوعه هذا اشارة الى من ذهب الى توقف وزعمهم في الجنبى انه اشارة الى

من ذهب المنع لانه قال والمصلح اختار منه ذهب الى على الجاني والى هاتين
 يوسر لان عدم ثبوت الرقوع لا يقتضي ثبوت عدم الوقوع الذي هو
 المنع من الرقوع وذلك ظاهر هكذا قال السيد العبري **المسئلة**
الثانية في بيان ما لا بد للمجتهد في الكون من الاجتهاد لا بد له ان المجتهد
 ان يعرف من الكتاب والسنة والاجماع ما يتعلق بالاحكام الشرعية وهو
 من الكتاب خمسة اية ولا يشترط حفظها بل يكفي ان يكون عارفا بما فيها
 حتى يرجع اليها في وقت الحاجة ومن السنة معرفة الاحاديث التي تتعلق بها
 الاحكام وهي مع كثرتها مضبوطة في الكتب ولا يلزم معرفة ما يتعلق من
 الاخبار بالمواظف والاحكام الاخرية واما الاجماع فلا بد ان يعرف
 ويعرف مواقعها حتى لا يفتي بخلافه وليس المراد حفظ تلك المسائل بل معرفة
 ان لا يفتي الا بشئ يوافق قول بعض المجتهدين او يغلب على ظنه انها اجماع
 متولدة في هذا العصر لم يكن لاهل الاجماع فيها خوض ولا بد ايضا ان
 يعرف شرائط العباس وانواعه ليميز ما يقبل مما لا يكون له في هذه
 العلوم الاربعة التي لا بد من معرفتها وهي كالاصول ولا بد منها من اربعة
 اخرى كالشريعة اثنان منها مقدمان عليها اشار الى الاول بقوله وان يعرف
 كيفية السطر في استفادة المجولات من المعلومات لانه ناظر في سائر الاحكام
 فلا بد ان يعرف شرائط الحدود والبراهين وكيفية ترتيب مقدماتها
 المطلوب لياثمن من الخطا في نظره وهو علم الميزان والى الثاني بقوله وعلم
 العربية كاللغة والتعريف والتعريف يحصل له العلم بمراد كلمات العرب
 ومرتباتها واهوالها فيتاقي له استنباط من الكتاب والسنة لانها عربية الالوان
 فلا يمكن استنباط الاحكام منها الا بغيرهم كالعرب ومن يهمل اللغة يعرف
 العلوم والاصوص والحقيقة والحجاز والاطلاق والمقيد وغيره ولغايل
 ان يعرف من هذا الشرط مستغن عنه باسرها معرفة الكتاب والسنة
 لانها هي مستلزمة لمعرفة العربية بالضرورة واثنان منها مواظف
 عنها احدهما يتعلق بالكتاب والسنة واليه اشار بقوله وان يعرف **المسئلة**

والسنة

والمسئوع للملايكة بالمنوع المتكرر والثاني متعلق بالسنة واليه اشار
 بقوله وان يعرف حال الرواة من العقد والاسلام والقرعة والضيق
 وطرق الجرح والتعديل لان الادلة لا اطلاق لنا عليها الا بالنقل فلا بد من
 معرفة النقطة واحوالهم لمعرفة المنقول الصحيح من الفاسد قال الامام
 في المحصول والبحث عن احوال الرواة في زماننا هذا كما نتعذر بطول المدة
 وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة المتفق على عدالتهم كالبخاري
 وسلم واسانلهما من ائمة الحديث ولا حاجة للمجتهد الى علم الكلام يعني ان اهتم
 العلوم للمجتهد علم اصول الفقه ولا حاجة له الى الكلام لان كان استفادة الاحكام
 الشرعية من دلائلها لم يزد بمجتهد الاسلام على سبيل التقليد عند من صح
 اعالة التقليد ولا مكانه لمن عرف اصول الدين بالدليل الاجمالي عند من لم يكون
 التقليد في الايمان ولا الى علم الفقه اي ولا حاجة له الى التفاريغ الفقهية
 من ما ذكره المجتهدون بعد انصافهم بالاجتهاد لانه اي الفقه نتيجته
 اي نتيجة الاجتهاد فلا يكون شرطا فيه والا لزم توقف الاصل على الفرع
 وهو دور **المسئلة الثانية** من الباب الاول من الكتاب السابع
 في بيان حكم الاجتهاد اختلف الائمة في تصويب المجتهدين يعني
 كل مجتهد في الاحكام الشرعية هو مصيب ام لا واختار ان المصيب
 واحد والباقيون على الخط واما اختلف في هذه المسئلة بناء على الخلاف
 في مسئلة اخرى وهي ان لكل صورة من صور الوقايح حكما معيناً عند
 احد قائل اولها بل حكم فيها اولى اية اجتهاد المجتهد فاما كان الحق الاول
 لا يكون كل مجتهد مصيبا بل المصيب واحد وان كان الثاني كان كل مجتهد
 مصيبا وضبط المذهب فيه ان يقال المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون
 مدعيا فيها قبل الاجتهاد حكم معين او يكون وحيداً اما ان لا يكون عليه
 دليل او يدار وحيداً اما ان يكون الدليل قطعي او ظاهرياً وبمعنى
 قوله وعليه اي علة الحكم المعين عند الله تعالى لا دليل قطعي او ظاهري
 فهذه اقسام اربعة اما القسم الاول وهو ان لا يكون مدعياً في المسئلة

ان كان كل قاض ما ادى اليه
 اجتهاد المجتهد كان مدعياً
 الا ان مدعياً كل صورة من صور الوقايح
 الاجتهادية حكماً معيناً لا يكون مدعياً

الاجتهادية حكم قبل الاجتهاد فذهب المصنفون وهم جمهور المسلمين
 كما يشهد بالقاضي الذي يحرر من الشريعة وكافي هذيل والجلالين من المقررة
 فعلى هذا يلزم ان يكون الحكم فيها تابعا لنظر المجتهد فيختلف باختلاف اجتهاد
 كذا في محصول الامام قال السيد العبدى ولكن فيه شيء وهو ان الاجتهاد
 لما ذهب الى قدم الحكم كيف يذهب الى ان المسئلة الاجتهادية لا يكون فيها
 قبل الاجتهاد حكم فان صحت هذا النقل فينبغي كلامه تناقض اقول قد اجيب
 عنه بان يجوز ان يراد في الحكم المتعلق بالتعلق الخاص ويصير ذلك بانتهاء
 التعلق مع وجود اصل الحكم بمعنى الخطاب ثم بعد ذلك تفرقت في كلام بعض
 الفضلاء بما يطابق حيث اعترض على عبارة المصنفين وهي ان الحكم بدعي
 معينا فيها يانه ان ارد قبل الاجتهاد وهو الظاهر فلا حاجة الى قيد التعيين
 لانه لا حكم اصلا فلو ان الحكم ما اوعى به الاجتهاد وان ارد بطل الاجتهاد
 فلهه تعالى بالنسبة الى المجتهد حكم معين واجاب بان المراد الاول وقيد
 التعيين اشارته الى قدم الخطاب بمعنى ان يدعى فيها خطا باكتسابها بغير
 وجود اوجزة واخرها بحسب ظن المجتهد فالتابع لظن المجتهد هو
 الخطاب المتعلق لانه الخطاب وما عنده من جعل الخطاب جادنا فقبل
 الاجتهاد لا حكم اصلا ويكن ان يقال المراد ان حكم الله قبل اجتهاد المجتهد
 ليس واحدا معينا بل له احكام مختلفة بالنسبة الى المجتهدين فيظن بالاجتهاد
 ما هو الحكم بالنسبة الى كل منهم واما القسم الثاني وهو ان يكون بدعي في الواقع
 حكم معين ولا يدل عليه دليل فهو قول طائفة من الفقهاء والمسلمين وهو انه
 نعم ان ذلك الحكم من دين يعثر عليه الطالب اتفاقا فليس عليه اجران
 ومن اجتهد ثم ضاب عنه اجر واحد على تحمل الكثرة ولا يثبت واما القسم
 الثالث وهو ان في الواقعة حكما معينا وعليه دليل قطعي وهو ان يذهب طائفة
 من المسلمين وهو ان التقوى على ان المجتهد ما هو بطبيعته واختصاصه في ان
 الخلق على استحقاق العقاب اهلا في انه هل ينقض قضاء القاضي اذا
 حكم بقطعه اهل لا يذهب بشر المجربين وجمهور المسلمين منهم الى تأييد الخلق

وبالله

وابتدوا لا يهتمون الى تقضى قضاء القاضي واما القسم الرابع وهو ان يذهب
 عدم التأييد وكن معذورا فحقا الدليل وهو من واما القسم الرابع
 فهو مختار المشافعي والحنيفي والمصنفين رضي الله عنهم واليه اشار
 بقوله والمختار ما صح عن ائمتنا رضي الله عنهم ان في الحادثة حكما
 معينا وعليه امانة والمراد بها ما يحصل به ظن ثبوت المدلول ولا يرتبط
 به ارتباطا عقليا من وجوها اي تلك الامارة اصاب ومن فقرها الخطاء
 وليايم لانه غير ممكن باصابتها لخطاها وعرضها ولذلك كان الخطي معذورا
 بل باجورا وما نقل عن الائمة الاربعه من ان كل مجتهد مصيب فيقول
 على انه مصيب في انه ادى ما كلف به من بذل تمام الوسع لانه اصاب الحق و
 الدليل على ذلك تصريحهم بخطية البعض وانما قلنا ذلك اي الحكم واحد معين
 قبل الاجتهاد والمصيب من وجده وفاقده محظ لان الاجتهاد مسوق
 بالمال الى ما تخرج عن دلالة الدليل على الحكم لانه اي الاجتهاد طلبها اي
 بالطلب والتمسك بالحق عليه وطلب الشيء متأخر عن ذلك الشيء فالاجتهاد
 متأخر عن دلالة الدليل على الحكم والدلالة اي دلالة الدليل عليه متأخرة
 عن الحكم لكونها نسبت بين الدليل والمدلول الذي هو الحكم فالحكم سابق على
 الاجتهاد فممن يتبين فلو تحقق الاجتهاد ان المودى احدهما الى الاثبات وهو
 الاثبات او اللغوي احدهما الى الخطر ولا خلاف في الاباحة وبها في قوة النفي والاثبات
 ان لو كانا حقيقيين في نفس الامر لاجتماع التقيضان لتحقيق النفي والاثبات
 او ما في قوتها فليعلم ان يكون الحكم عند الله واحدا وكذا المصيب ولا يكون كل
 المجتهدين مصيبا ولا تسمى النبي صلى الله عليه وسلم قال من اجيب بطل
 اجتهاد من اجابها فله اجران ومن اخطا فله اجر واحد فانه يدل على
 ان المجتهد قد يكون خطيا وقد يكون مصيبا ودليل على ذلك في الواقع حكما
 معينا قبل الاجتهاد ولا متعدد بتعدد الاجتهاد والمودى اليه والالكان
 الحكم يكون احدهما خطيا والآخر مصيبا يرجي بلا مرجح وفي الحديث ايضا
 دلالة على ان الخطي لا ياتي لانه عليه السلام حكم بالخطي بالخير فيكون الخطي

وجمهور المسلمين
 معينا وعليه امانة
 اصاب ومن فقرها الخطاء
 باصابتها لخطاها وعرضها
 وما جرد من مذهب الامامية رضي الله
 عنها ومختار لاصحاب ثلثة

٢٠٩

والنسبة بين الامرين متأخرة
 عنهما
 وهو معنى قوله المتأخرة
 عن الحكم
 فتبين قوله فلو تحقق
 اجتهاداني؟ منه

قيل على المختار لو تعين الحكم أي لو كان منه تعالى الواقعة قبل الإجماع
حكم معين لكان ما أنزل الله في تلك الواقعة ذلك الحكم فالحال أنه ولو لم يكن
بغير ذلك الحكم لم يحكم بما أنزل الله فيه فسقط حشد أو تكليف لقوله تعالى ومن
لم يحكم بما أنزلنا فاولئك هم الفاسقون وفي موضع آخر فاولئك هم الكافرون
واللازم وهو فسق المخالف أو كفره باطل بالاتفاق **قلت** في الجواب عنه
المجتهد ما أحرى فإكان ما هو به الحكم باطله وإن أخطأ أي وإن كان مخطئاً
فيه كان المخالف للحكم باطله أي الباطل لخطأ قد حكم بما أنزل الله تعالى إذ
ما جلت ما أنزل الله أن كل مجتهد مأثور ما هو به الحكم في الواقعة عقدت في طه
وإن كان خطأ وحشد لا يلزم العسق ولا الكفر وإنما هو كذا ذكرنا من أن
كون الاجتهاد ما هو به الباطل لا ينافي كونه خطأ ثم اعترض مرة أخرى **قيل**
لو كان حكم الله تعالى في الواقعة قبل الاجتهاد معيناً لم يكن جميع المجتهدين فيها
مصيبين إذ الحكم بما عدا هذا المعين لا يكون مصيباً ولو لم يصوب الجميع لما عار
لاحد من الصحابة رضوان الله تعالى عليهم اجمعين نصب المخالف أي من مخالف
في الاجتهاد فيها لأن المخالف برقة حكم بغيره كحكم المعين وغيره كحكم المعين
باطل فيكون المخالف برقة مبطلاً أو لا نعمين بالمطل سوى الحكم بالباطل في
المطل لا يجوز نصب بالاتفاق فثبت أنه لو لم يكن كل مجتهد مصيباً لم يصح
نصب المخالف لكنه يجوز وقد نصب أبو بكر الصديق رضي الله عنه
بأمر من الله كان مخالف في كثير من المسائل وساء ذلك بين الصحابة ولم
يتكروه قط فاللازم وهو عدم جواز نصب المخالف باطل في المذموم مثله
قلت في جوابه لم يكن تولية المبطّل والمخطئ ليس بمبطّل يعني أن المختص بالواقعة
أما هو تولية المبطّل أي من يحكم بالباطل والمخطئ في الاجتهاد ليس بمبطّل
لأنه أتى بالمأثور فلا يتم ما ذكرتم **فرعان الأول** في بيان
كيفيته رفع المنازعة في واقعة تعلقت بالمجتهدين ولم يكن التوقيف بين
الاجتهاديين مثلاً إذا كان الزوجان مجتهدين فقال لهما أنت باين مثلاً
من غيرية للطلاق فزاد الزوج أن اللفظ الصادر منه كناية فيكون

رضي الله عنهم

على القول بالاجتهاد سواء
كان في الواقعة حكم معين أو لا

النكاح

النكاح بأشياء ورات المرأة أنه حرم فيكون الطلاق واقعاً هنا هو
معنى قوله لو رأى الزوج لفظه كناية ورات المرأة حرجاً فله أي للزوج
المطلب أي طلب الاستملاء بها بقا، الزوجية بينهما في طه لأن اللفظ
في طه كناية وأكناية لا يقع بعد بلانية ولها أي للمرأة الاعتناء منه لوقوع
الطلاق بذلك اللفظ في طه لكونه من الصريح عندها فبذلك سارعة لا شعورية
فيها تصالحها في رجوعها غيرهما أي طريق قطع المنازعة بينهما أن يرجعا
إلى حكم أو يحكما رجلاً وحشداً فإذا حكم الحكم أو الحكم شيء وجب عليهما التمسك
بالحكم **الثاني** في بيان أن الاجتهاد إذا تغير يجوز نقضه بالاجتهاد
الثاني أم لا فنقول إذا تغير الاجتهاد كما لو اجتهد في طه أن الخلع
صحيح للنكاح صحا فتك امرأة خالها ثلاث مرات لم أو خالها بعد الطلاق
ثم تغير اجتهاده وظن أنه أي الخلع طلاق نظراً فإن تغير بعد قضاء القاضي
فيقضي الاجتهاد كما إذا حكم بفسخ النكاح ثم تغير اجتهاده لم يجر له
نقض الاجتهاد الأول بل بقي النكاح صحيحاً وليس له تسريحها نقضاً
فلا جهاد الأول لأن قضاء القاضي ما اتصل به تأكيداً لثبوته تغير
الاجتهاد وإن تغير قبل قضاء القاضي فيقضي الاجتهاد الأول
وجوب عليه نقضه لأنه ظن خطاه وصواب الاجتهاد الثاني والعمل
بالظن واجب وهذا معنى قوله فلا ينقض الاجتهاد الأول بعد
اقرار الحكم وينقض قبله أي قبل الاقرار وإن كان أراد بالنقض ترك
العمل بالاجتهاد الأول والاتفاق الإجماع على أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد
ثم لما عارض المصطاب من بيان الباب الأول من الكتاب السابع
مستوع في الباب الثاني منه وقال **الباب الثاني**
في بيان الافتاء وفيه أي في هذا الباب مسائل ثلثة لأن الافتاء
مختص في المفتي والمستفتي ومافيه الاستفتاء فافرد لكل منها مسألة
مسألة الأولى في بيان المفتي يجوز الافتاء المجتهد بالاتفاق ومقتله
الحج بان كان حاكماً عن حق من أهل الاجتهاد سمع منه مشافهة أو

ان يوجبوا وحقه في ان عليا رضي الله عنه اخذ بقول عقدا في الذي
 حكاه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون المراد ان يقول في بعضها
 بقول زوجها حكاه عن النبي هذا ذكر السيد العوفي رحمه الله نظر لانه من
 باب رواية الحديث لا الافتاء والا فرب ما قيل لا اتفاق العلماء على جواز
 اخذ المعاني حكم المسئلة عن معاني اخر عدل حكى عن مجتهد حكى وبيد يجوز للمرأة
 ان تقول في بعضها بقول زوجها حكاه عن النبي واختلف في جواز تقليد
 الميت اي في جواز افتاء من يوصى من المجتهد الميت فقلده فز صحت
 الاكثر ان لا يجوز لانه لا يجوز له يعني ان قول الميت غير معتبر لان عقدا
 الاجماع اي جواز انعقاده على خلافه اي خلاف قوله فلو كان قوله معتبرا لم يكن
 الاجماع الخالف لقوله معتبرا واذا لم يعتبر لم يكن العمل بعقده لانه لا يقال
 في صفة الكتب واعتبرت مع فناء اربابها لانا نقول ذلك لا لقادة
 طرق الاجتهاد من نفرهم وكيفية بناء بعضها على بعض ولعمري المتفق
 عليه من المختلف فيه واختار عند الامام والمصنف طائفتان جواز اي
 جواز الافتاء لمقلد الميت للاجماع عليه اي على جواز القول بهذا النوع
 من الافتاء في زماننا لانه ليس في هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة وفيه
 اذا اجماع انا يعتبر من المجتهدين فاذا لم يوجد مجتهد في هذا الزمان لم يعتبر
 اجماع اهلنا والاولى في الاستقلال ان يقال لو لم يكن ذلك لادى الى فساد احوال
 الناس ونفرد بهم ولو بطل قول القائل لم يعتبر من اقواله كروايتهم
 وشهادتهم ووصاياهم وما استلزمه الخصم من انعقاد الاجماع على خلافه فتعود
 كاستيفائه من الخلاف وان لم يعارض بحجة الاجماع بعد موت المجتهدين
 هذا **المسئلة الثانية** في بيان المستفتى اي فيمن يجوز له الاستفتاء ومن
 لا يجوز له فنقول يجوز استفتاء المعاني لعدم تكليفهم اي لان العلم
 لم يكلف في مثل من انحصار بالاجتهاد فلو كان امرهم بالاجتهاد
 لتكليفهم السلف به وهو ظاهر ولم يجوزهم بالتكليف بالتقليد والتقليد
 معاشهم واستمرارهم الاولان فكيفهم بالاجتهاد يودي الى تقويتهم

اي المولى على انه لا يجوز
 الافتاء لمقلد الميت ان
 الميت ؟

في العوائد ؟

ونفرد بهم في الاستقلال باسبابه اي اسباب الاجتهاد كتحصيل العلم
 والادلة المقضية الى التمكن من الاجتهاد دون المجتهد فانه لا يجوز له
 الاستفتاء لا بعد الاجتهاد ولا قبله لان الاستفتاء يقتضي ترك الاجتهاد
 وهو غير جائز من المجتهد لانه ترك الاجتهاد بالاتفاق كما قاله الامام
 الشيخ ابن الطائيب ولا قبله على المختار عند حماد وعند الامام واتباعه
 لانه اي المجتهد حاكم بالاعتبار اما باعتبار الاجتهاد بقوله تعالى
 فاعتبروا لا يقال في اعام يشمل المعاني ايضا فوجب ان لا يجوز له ايضا
 الاستفتاء لانا نقول سلما كان ترك العمل به في حق العاقل المجزى فيستحق العقوبة في
 حق المجتهد فقط وحسنه فلو كان له الاستفتاء لكان تارك للاعتبار بالامر
 به في تركه لا يجوز **فصل** ما ذكرتم من استدلالات على المنع بقوله تعالى
 فاعتبروا معارض بوجوه ثلثة احدها بعم قوله تعالى فاستلوا
 احدا للثبان كنتم لا تعلمون فانه يدل على جواز السؤال عند عدم العلم
 سواء كان السائل عاميا او مجتهدا لان الامر بالسؤال عام يشمل المجتهد
 وغيره من السائلين والمجتهدين **المسئلة الثالثة** في الاجتهاد غير عالم بالمسئلة فان السؤال
 حسن وهو استفتاء والثاني قوله تعالى واطيعوا الله واطيعوا الرسول
 واولى الامر منكم فانه يدل على وجوب طاعة اولى الامر على كل احد مجتهدا
 كان او غيرا والعلامة من اولى الامر لان امرهم يفيد على الامم والولاة
 فيكون قولهم معولا في حق المجتهد قبل الاجتهاد لانه قبل ذلك
 الاخذ بقول العلماء **المسئلة الرابعة** باجماع الصحابة رضي الله عنهم واتباعهم
 انهم بقوله وقول عبد الرحمن بن عوف لعثمان بن عفان رضي الله
 تعالى عنهم حين عزم على مبايعة ابي بكر على كتاب الله تعالى و
 سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وسيرة السخيين يعني ابا بكر
 وعمر رضي الله عنهما فالترسم عثمان ذلك وكان يحضر من الصحابة
 وضواي الله تعالى عليهم اجمعين من غير تكبير من اقدم فكان ذلك اجماعا
 منهم على جواز اخذ المجتهد بقول المجتهد الميت واذا جاز ذلك جاز اخذ

قال ؟
 قال ؟

يقول الخ بطريق الأولى قلنا في جوابه عن الماروف وهو قوله تعالى
فاستلوا بانه مخصوص بالعوام والاى ولولم يكن مخصوصا بهم بل كان
شاملا للمجتهدين الغير العالمين بحكم المسئلة لوجب على المجتهد السؤال
بعد الاجتهاد ايضا لكونه طائفا بالجميع لا عامابه لكنه لا يجوز بالاتفاق
فعلم انه مخصوص بالعوام ونظيره لان كون المجتهد طائفا بالجميع لا ينافي كونه
عامابه لما عرفت من في صدر الكتاب من ان الحكم مقطوع به والنظر في
طريقه وعن الثاني وهو قوله تعالى اطيعوا الله الاية بان ذلك انما ورد
في الاقضية دون المسائل الاجتهادية جمع بين الادلة وذلك لان الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين ردوا على عمر بن الخطاب رضي الله تعالى
عنه في المسائل الاجتهادية التي سها فيها حتى قالوا لولا على لم يترك عمر
وقالوا ايضا لولا عزل لم يترك عمر فيكون وجوب طاعة اولي الامر خصوصا
بالاقضية دون المسائل الاجتهادية وعن الثالث وهو الاجماع ان
يقال المراد من التبعة اى سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في التصديع للرسول
صلى الله عليه وسلم في قول عبد الرحمن انما هو لزوم العدل والانصاف
بين الناس والبعد عن حب الدنيا لا الاخذ بالاجتهاد وهذا الاجاز
للمجتهد تقليد الميت وهو باطل اجماعا **المسئلة الثالثة** فيما يجوز
فيه الاستفتاء وما لا يجوز فنقول انما يجوز للعالم الاستفتاء في الفروع
بالاتفاق وقد اختلف في الاصول كوجود الصائفة ووجوبه واشتات
الصفات ودلائل النبوة فالأكثر من على عدم جواز الاستفتاء فيها
للعالم ولا للمجتهد لان تحصيل اصول الدين واجب على الرسول صلى
الله عليه وسلم لقوله تعالى خطا باله فاعلم انه لا اله الا الله واذا وجب
عليه وجب علينا لوجوب متابعتنا لعلمه تعالى فاتباعه والعلم لا
يحصل بالاستفتاء والتقليد فلا يكون ذلك الا في الفروع واعتراض عليه
بأن الدليل خاص بالتوحيد والدعوى عامة فلا يفيد المطلوب **والجواب**
المعزى بالقياس على جواز التقليد في المسائل الفروعية واجاب

الاولى

الاولى بان المسائل الفروعية غير متناهية فيصير على العالم الوقوف
عليها بخلاف المسائل الاصولية فانه لا عسر فيها لقلتها وتوقف
المصططاب ثلثه في هذه المسئلة لتعارض الادلة من الجانبين عنده
من غير ترجيح فلهذا قال طاب ثلثه ولنا فيه نظر وحمل هذه
المسئلة على كلام فذلك ان اختصاصها بالمصططاب ثلثه لانا بيننا
ان المجتهد في الفروع جاز ان يكون مقلدا في المسائل الاصولية
لم يكن تحصيل اصول الدين واجبا على المجتهد واذا لم يجب عليه جاز له
الاستفتاء في اصول الدين واذا جاز له جاز لغيره اجماعا فان الاستفتاء
في اصول الدين لكل احد سواء كان مجتهدا او لا كذا ذكر السيد العمري
في وجب النظر يقال عليه بان فيه مباحث الاول انكم حابسين ان المجتهد
جاز ان يكون مقلدا في الاصول بل غاية ما ذكرتم ان المجتهد من حيث هو مجتهد
لا يحتاج الى علم الاصول وهو لا يدرك على جواز كونه المجتهد مقلدا في الاصول
الثاني سلمنا جواز كونه مقلدا في الاصول من حيث هو مجتهد في الفروع
كم لا يثبت منه انه لا يجب عليه استئصال في الاصول من حيث انه داخل
في عموم قوله تعالى فاتبعوا ان يكن لا ينعى التقليد المخطو عليه في
الاصول عن جواز اجتهاده في الفروع الثالث ان المذكور في المتن
جواز استفتاء في الفروع والاختلاف في الاصول لا بيان الاقوال ولا ذكر
المختار منها ولا الدلائل وحرف اعتراض المصنف بقوله وفيه نظر المصنف
غير مذكور فيه انما قيل اكثر الزايع ان الاعتراض على مجرد فتاى البعض
انه لفظ المتن انما يجوز الاستفتاء في الفروع بكلمة المصنف مشعرا به الاستفتاء
في الاصول لا يجوز وهو ينافي ما ذكرتم في توجيهه نظره لانه يشعر بان
من ذهب المصنف جواز الاستفتاء في الاصول والحاصل لا يجوز تقريه
عن الكل والحال وان يذكر بعض الشارحين في توجيهه نظر المصنف شيئا اذ يمكن
ان يقال لم يرد بقوله ولنا فيه نظر اعتراضا على كلام احد ولكنه
اراد ان العلماء ما اختلفوا في هذه المسئلة لانا ما هو الحق توقفتنا

المسئلة

فيها ولنا فيه نظر وما ملحق بفتح لنا ثم حكم فيه بالحقيق وهذا
 هو المناسب باخذ هذا الكتاب لانه ما الف هذا الكتاب السائل على
 افناء الدقائق والحقايق كان عظمت ان يحتل العجب والتكبر في اطم
 فكسر بضم نفسه بالافزاد يعجز عن ادراك جميع الحقايق والدقائق
 وسجل علب بغيره طاب ثراه وليكن هذا اخر كلامنا
 والله الموفق الناصر فغير للملك الكسوف انه على هذا لا رجوع
 عن ذلك بل هو اخر الكلام ولا كلام فيه وهذا اخر ما يسرني من تحصيل
 اردناه وتام ما قصدناه من تحرير فوائد مشيخ الوصول في شرح منهاج
 الاصول الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
 والحمد لله اولوا افاضه فاهدا باطنا خديا في نعمة ويكافي مزيه ياربنا
 كذا الذي كا ينفج لجلال وجهك الكريم وسلطانك العظيم استغفر ان تصلي
 على نبينا محمد وعلى اله واصحابه وازواجه وذرياته واهل بيته اجمعين كما
 صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم ائمة محمد في العالمين عند معلوكات
 ومداد كلكم كاتب رضى وعلى سائر الانبياء والمرسلين واستغفر ان تصلي
 ما كان فيه خيرا في الدين والدنيا والعاقبة ونجمع في ولائنا ولسان المسلمين
 ولا حبائبي ولسان المسلمين خيرى الدنيا والاخرة يارب العالمين واغفر لنا
 وارحمنا ولوالدينا ولأسادنا ولشأخنا واهلنا وامواتنا واجدادنا
 وعائلتنا واقاربنا خاصة ولسان المؤمنين والمؤمنات بين المشارق
 والمغرب عامة وقد استراح من كذا الانتهاض فنقل هذا الشرح من السواد
 الى ابياض العبد الفقير الى الله العزيز العبد يعقوب بن محمد احمد بن محمد
 ونعم الله تعالى وطائف عبودية للاعراض عن مطالبة الاعراض والاعراض
 في اسبوع عشرة ضحوة الخميس من ذى القعدة في يوم الاثنين في المدينة
 المنورة على منورها افضل الصلوة والكل تحية سنة اربع وثلاثين بعد
 الالف من الهجرة النبوية اللهم اجعل خاتمة امورنا خيرا ولا تلحق بنا من
 تبعته شرورنا ضيقا حسبا الله ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا بالله العظيم



عن الفقيه والشيخ تقي الدين
 آية الله العظمى والشيخ السيد
 وذات صفاء والحق السيد
 ورضي القلب

في شهر ربيع الثاني سنة ١٢٠٠
 في مدينة دمشق
 في يوم الاثنين
 في شهر ربيع الثاني

في شهر ربيع الثاني سنة ١٢٠٠
 في مدينة دمشق
 في يوم الاثنين
 في شهر ربيع الثاني

ش ٢٠٠١-

